

总主编／季羨林
著／唐明邦
汪学群

长江文化研究文库

易学与长江文化

YIXUE YU CHANGJIANG

WENHUA

湖北教育出版社



B221.5/57

长江文化研究文库

总主编 季羨林

副总主编 (以姓氏笔画为序)

冯天瑜 汤一介 李学勤 张正明

俞伟超 袁行霈 章开沅

执行副总主编 陈 昕 刘玉堂

易学与长江文化

YIXUE YU CHANGJIANG

WENHUA

学术思想系列

11.0611

主 编 汤一介

副主编 许苏民

藏书章

首都师范大学图书馆



21701625

湖北教育出版社

PDFG

出版说明

长期以来,长江文化在中华文明史乃至世界文明史上的重要地位,并未得到学术界应有的重视。已有的中国历史文化著述对中国传统文化的认识似乎形成了一种定势,认为黄河是中华文明的唯一“摇篮”,即黄河中心论或中原中心论。

20世纪80年代以来,长江流域越来越多的考古发现,引起众多学者对长江流域各地区文化形态研究的重视和参与,学界对巴、蜀、楚、吴、越文化及徽州、湖湘、岭南、海派等亚文化的研究方兴未艾,发表了不少有影响的著述,形成了研究长江文化的热潮。

1993年,著名学者季羨林在参观荆州博物馆和湖北省博物馆后,受到震动,撰写了题为《中国古史应当重写》的文章,指出:长江流域古文化,至少可与同期的黄河文化并驾齐驱。1997年,他再撰《中国历史必须重写》,重申应将这一观点贯穿于中国通史的研究。近年来,学术界的研究表明:奇丽弘深的长江文化也是中华民族优秀传统文化的重要源头之一,她和黄河文化南北交会,澎湃激荡,形成奔涌不息的中华文化之巨流,汇入古代世界文明的海洋。

长江文化研究的兴起,有其历史的必然和现实的缘由。根据20世纪90年代的资料,作为亚洲第一大河,长江流域面积占全国陆地面积的19%,人口占全国总人口的33%,国民生产总值约占全国的40%,历史文化名城和重点文物保护单位亦占全国的30%以上。随着国家经济建设重心向内地转移以及长江开发战略的实施,长江文化研究日益受到海内外学术界的关注。1995年8月在武汉举行的长江文化暨楚文化国际学术讨论会,把多学科、多层面、全方位研究



总 序 季羨林

序 言 1

导 论 1

第一章 汉——唐长江易学发展综述 16

第二章 汉代长江易学 22

第一节 扬雄的《太玄》思想体系 22

第二节 魏伯阳《周易参同契》与易象 39

第三章 魏晋南北朝时期长江易学 50

第一节 虞翻的象数易学 50

第二节 蜀才的易学思想 64

**第四章 唐代长江易学** -----74

第一节 陆德明《周易释文》在易学史上的贡献 -----74

第二节 李鼎祚《周易集解》的文化价值 -----86

第五章 宋元明长江易学发展综述 -----101**第六章 北宋长江易学** -----107

第一节 陈抟的《先天图》与《易龙图》 -----107

第二节 刘牧——易数学派的开创者 -----120

第三节 周敦颐——易象学的开创者 -----131

第四节 苏轼《东坡易传》的易学思想 -----142

第五节 朱震《江上易传》的象数观 -----154

第七章 南宋长江易学 -----168

第一节 杨万里《诚斋易传》引史证易的新学风 -----168

第二节 朱熹《周易本义》的历史贡献 -----181

第八章 元代长江易学 -----198

第一节 吴澄的象数易学 -----198

第二节 张理微妙玄通的《易象图说》 -----211

第九章 明代长江易学	223
第一节 李时珍对医易会通的贡献	223
第二节 来知德《易经集注》的“唯象”易学新思路	234
第三节 智旭以佛解《易》的《周易禅解》	248
 第十章 清代长江易学发展综述	256
 第十一章 清初长江易学	262
第一节 方以智的思辨易学	263
第二节 王夫之的哲理易学	279
第三节 黄宗羲的批判易学	310
第四节 胡渭的考据易学	325
 第十二章 清中叶长江易学	339
第一节 惠栋的汉易学	340
第二节 张惠言的虞氏易学	355
第三节 焦循的数理易学	368
 第十三章 近代长江易学发展综述	386



第十四章 传统易学的余绪	392
第一节 朱骏声的《易经》诠释学	392
第二节 马其昶的费氏易学	405

第十五章 从象数易到科学易	419
第一节 杭辛斋易学与近代科技	419
第二节 刘子华的象数易学与现代天文	426

第十六章 考据易学的创新	438
第一节 顾颉刚的《周易》史事考证	438
第二节 闻一多的《周易》名物辨析	446

第十七章 人文易学的崛起	453
第一节 郭沫若的研易新方法	453
第二节 熊十力的易学哲学	460

第十八章 易古史观的滥觞	470
第一节 章太炎的易古史观	470
第二节 胡朴安的易古史观	472

参考文献	478
后 记	481

导 论

源远流长的长江易学,在中国思想文化史上,绵延两千余年,占有独特地位,为中国传统文化、哲学思想的发展作出了重要贡献。

易学史上,产生了数以百计的长江流域易学家,或创立新的易学思想体系,或建立崭新的研《易》方法;有借易象论述道教丹法者,有借易理阐述佛教教义者;有的在易学哲学方面有卓越创论,有的在易学训诂、考据方面有重要功绩。这些易学家撰著的许多传世之作在中国易学史、哲学史、文化史上熠熠生辉。长江易学家,群星璀璨,令人敬仰;打开长江易学宝典,其智慧清泉,沁人心脾。本书试图对两千余年间的长江易学源流,作一粗浅描绘,予三十余位著名易学家以简单评介,对长江易学在当代中华文明中的价值,略抒管见。

—

长江流域的第一位易学传人当推馯臂子弓(《史记》作子弘)。《汉书·儒林传》云:“自鲁商瞿子木受《易》于孔子,以授鲁桥庇子庸,子庸授江东馯臂子弓。”馯臂乃孔子再传弟子,《史记·仲尼弟子列传》谓为“楚人”,《汉书》作“江东”人,虽有微



异,作为长江易学家无疑。馯臂实为孔子《易》学正传。“汉初言《易》者,本之田何。”田何者,馯臂之三传弟子也。《汉书·儒林传》云:“子弓授(《易》)燕周丑子家,子家授东武孙虞子乘,子乘授田何子庄。”馯臂子弓是对南方学术文化有重要影响的人物,《荀子》两次将他同北方孔子并列论述,一则曰:“是圣人之不得势者也,仲尼、子弓是也。”再则曰:“上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义。”不难想像,馯臂子弓将孔子易学思想传之长江流域,为长江易学发展植下深根,厥功甚伟。

从西汉到近代,长江易学以地域文化为土壤,不断发展创新。汉唐时期主要依赖巴蜀文化,开始长江易学的幼年时期;在宋代,长江易学植根于荆楚文化而繁荣茂盛;明清以降迄于近代,长江易学的重镇转移于吴越文化区域,臻于极盛而赋予近代特色。本书以历史发展为中轴线,划分为四个时期,以勾勒长江易学之源流及其历史贡献。

两汉至隋唐,是长江易学发展的早期。近八百年内,先后形成两大易学流派。两汉,易学象数学兴盛。象数易学热衷于阴阳灾变,成为官方易学,虞翻对之作全面总结,使之发展到登峰造极。汉末农民起义,汉易受到严重打击。魏王弼扫象言理,以老庄释《易》,开创易学义理学派,六朝时此派盛行于江南,成为主流。此时象数易学仍在流行,代有传人。唐李鼎祚集汉唐三十余位易学家的著作,撰《周易集解》,“勘辅嗣之野文,补康成之遗象”,拾象数易学之遗绪。汉唐时期,引《老》解《易》的道教易学,同援《易》入佛的佛教易学,在长江易学中初露头角,虽不能与儒门易学相抗衡,亦显示其各自特色。

宋元明时期,长江易学呈现百花齐放的繁荣景象。不同易学思想体系,异彩纷呈。此时易学仍分义理、象数两大流派,两派内部又各有分支。

义理易学,在宋代居主导地位。以“理”释《易》的开创者为

程颐,集大成者为朱熹。朱子继承并发展程颐易学思想,建立理学易学派,以儒家思想释《易》,创作《周易本义》,为后期封建社会科举考试定本。以“心”释《易》者,成为心学易学派,始于程颢,陆九渊集其大成,无易学专著传世,常引《易》阐述其心学思想,影响甚广。张载所倡气学派易学,在江南少有传人,唯朱震是其佼佼者。以史证《易》的杨万里,亦义理易学新流派,肯定《易》为通变之书,凸显易学的经世价值。以功利原则释《易》者有叶适,创易学功利学派,有易学著作,流传不广。象数易学,在宋代特别发达,这方面的传世之作,多出于此。其中亦分三派,各有侧重。图书学派首创者为陈抟、刘牧,以太极图、河图、洛书释《易》,使传统易学面貌一新,演为易学图书学派影响后世。象学派,创导者为周敦颐。他继承并发展陈抟易学,撰《太极图说》,为宋明理学奠定思想基础。其后继者有朱震,主先有象而后有数。数学派,代表人为邵雍,主张先有数而后有象,传承先天易者为巴蜀张行成。

元明时期,义理易学沿袭宋易传统,以朱熹易学为准,编《周易大全》,推行全国,尊为官方学术思想,理论方面少有新发展。象数易学贡献较大者,有元代吴澄、张理,明代来知德。知德改造太极图,独创唯象易学新体系,宣扬错综说,继承朱子观点,阐发“流行”、“对待”思想,一时矜为“绝学”。

清代,长江易学经历巨大变革,进入跨时代的转型期。明末清初,出现一批卓越易学家,力图清算宋易流弊把易学引向经邦济世、推进科学的道路。王夫之承宋学余绪,匡正程朱易学,申斥陆王心学空谈性理,误国误民,欲利用易学思想重建中国人的宇宙观和人生观。方以智则张扬象数的特殊功用,以易学为通几的桥梁,主张“以远西为剡子,征河洛之通符”,创立突出象数特点的中国自然科学——“质测之学”。当时基于批判宋明理学的需要,一些易学家力图揭示图书之学的荒谬,由黄宗羲兄弟开



始,到毛奇龄、胡渭,竞相批判图书象数之学,几乎视象数易为文化垃圾,反映矫枉过正之学风。受此思潮影响,乾嘉时期易学家,走向独尊汉易的极端。研究易汉学成为时尚,出现了惠栋、张惠言等易学名家。此时能另辟蹊径者乃焦循,他创立数理易学新体系,令人耳目一新,几乎闯入近代科学易之殿堂。

自鸦片战争至新中国建立,长江易学进入由古代向现代的转型期。五四以后,易学发展,大体有四大转变,以西方近代哲学和马克思主义哲学揭示易学经邦济世价值的人文易学,蔚然兴盛,突出易学思想对修齐治平的作用;以近代科学思想分析易理和易图的科学易,破块启蒙,为易学研究开拓新天地;借重考据方法,扬弃乾嘉朴学,对《周易》经传的作者、时代、名物重加考订的考据易学,大为行时,其研究成果,振聋发聩;以进化论史学思想为指导,重新引史证易、以易论史的易古史学派,卓然兴起,别开生面,使《周易》经传令人刮目相看。以上易学新思潮的兴起,宣告了《周易》经学研究的结束,预示了以马克思主义为指导的新易学的来临,已成不可阻挡之势。古老的易学即将迈向新的历史时期。

二

长江易学从来没有脱离中国易学发展的大道,但在发展过程中形成若干历史特点,为中国易学作出独特贡献。其特点和贡献,约有四大方面。

首先,营建易学新体系,开拓研《易》新思路,探索释《易》新方法。

研究易学,欲有所发展,有所创造,决不能跟先哲亦步亦趋。长江易学之所以引人注目,正在于它为中国易坛贡献了新的思想体系,新的研《易》方法,开拓了易学研究新领域。由研《易》而

独创新体系者，首推扬雄之《太玄》。扬雄认为“经莫大于《易》”，乃仿《周易》体系而造作《太玄》。其经由“中”而分为天、地、人三才，由三才而九州，由九州而二十七部，由二十七部而八十一首。以“中”准易之太极，三才准两仪，九州准四象，二十七部准八卦，八十一首准六十四卦。以七百二十九赞准《易》之三百八十四爻。同时以《首》、《测》、《文》准《彖》、《象》、《文言》，以《数》、《衡》、《错》准《说卦》、《序卦》、《杂卦》，以《擲》、《莹》、《捭》、《图》、《告》准《系辞》。《周易》只分阴与阳，《太玄》则分奇、偶、和，以“玄”为宇宙万物之根本，借用当时天文历法知识，描绘了一个世界生成图式。其思想特点，在于以《老》解《易》，《易》《老》结合以表述对自然、社会与人生的看法，可谓入乎《易》而出乎《易》，营建是《易》、非《易》，“《易》外别传”的独立思想体系。对后世邵雍之创先天易，卫元嵩之写《元包经》，司马光之撰《潜虚》，大有启示。

北宋道学五子之一的周敦颐，著《太极图说》与《易通》，为新儒学奠定理论基础，创立无极而太极，太极生阴阳二气，二气交感化生万物，万物生生而变化无穷的宇宙生成图式。认定“无极”，乃宇宙万有的根本范畴。其思想源于《易》而越乎《易》。《易》有太极，他主“无极而太极”；《易》不言五行，他说“五行——阴阳也”；《易》云“立人之道曰仁与义”，他主张“圣人定之以仁义中正而主静”，“诚”乃“五行之本，百行之源”，乾元乃“诚”之本源。力图以儒家伦理道德观念为中心诠释《周易》经传，将《易》与《中庸》结合，而创立影响深远的“易庸之学”，宣扬内圣外王之道。《太极图说》是援《易》而创新理论之典范。

明代来知德，经过近三十年潜心研《易》，创立“唯象”易学新理论，当时矜为“绝学”。其所以称“绝学”，在于他释《易》既讲义理，亦重象数。所讲象数既不同于汉代象数易学，也不同于宋代图书之学。主张“《易》中无非象”，“象在理先”，“舍象不可以



言《易》”。认为“阴阳之理，非对待即流行”。倡立“错综说”，以解释六十四卦的产生及其相互关系。其思虑精密，立论新奇。明代易学界除程朱义理易学外，不知有其他易学体系。来氏“唯象”易学新思想一出，实有振聋发聩作用。来知德以图解《易》，创立来氏太极图及其他易图，自出心裁，独具匠心，在当时可谓前无古人。《周易》所蕴含的象数思维模式，经过来知德的发展，为学《易》者打开崭新的思维途径。矜为“绝学”的来氏《周易集注》实为明代易坛之奇葩。

长江易学另一卓越人物是清代焦循。他是一位数学家，用数理解《易》，创立前所未有的数理易学，主张“名起于立法之后，理起于立法之先”，“名主其形，理主其数”，以抽象的数理形式论述《周易》哲学思想，配以独创的图像，解析他所建立的“旁通”、“时行”、“相错”三项易学基本理论，提出许多与前人不同的看法，大大丰富前贤提出的易学概念。其《易通释》类似一部《周易》辞典。当清代学者大力推崇汉易象数学时，他力辟易汉学之谬，推理精详，体系完整，足令汉学家相形见绌。焦氏数理易学，可谓传统易学通向近代数理科学的桥梁。这有力地说明，即使没有西学介入，中国文化亦将沿着传统学术道路，敲开近代科学之门。

近代长江易学的怪杰是 20 世纪初年的杭辛斋。他博古通今，学贯中西。身陷囹圄而遇易学奇人，传以易道，豁然有悟，而研《易》不辍，终为近代科学易的开创者。融新知与旧学于一体，将易理同中外古今文化互参。由传统象数而开始发展近代科学易，以物理、化学、生物等近代科学基本知识，诠释易理，令人大开眼界，重新认识传统文化的博大精深。严复赞美其《学易笔谈》云：“千古茫茫，欣绝学之有托。”杭氏力图熔哲学、科学、宗教与易学于一炉。于《周易》象数，用力最深。河图、洛书、太极图、先后天八卦，及卦气、纳甲、飞伏、爻辰等，无不加以评述，从中引

发新知。他说：“卦因数缘，数缘象起，象由心生。《易》准天地，广大悉备，虽人事递演，世变日繁，要不能出此象数之外。”又云：“两千年来，数学失传……不能不援据象数以为商榷。”^①杭氏由注重《周易》象数，进而重视近代数学。他认为易数与《九章》、十书及西方之《几何原本》乃至与代数、微积分，都一一吻合，其实均出自河图、洛书。“古圣人修齐治平之道，无不以数理为节度。”^②杭氏虽未建立科学易的完整体系，然对尔后沈仲涛、薛学潜、丁超五等人的科学易研究大有启迪。

其次，借助易理发展中国传统哲学思想，营建中国人的宇宙观、人生观，改进思维方法。

《周易》蕴含精深哲理，易学哲学史，堪称中国哲学史的主干，历代著名哲学家大都通过易学以发展自己的哲学思想，从而提高中华民族哲学思维水平。长江易学中几位杰出代表，标志着中国传统哲学发展的高峰。

长江易学的哲学代表，首推宋明理学之集大成者——朱熹。朱子说：“上古之书，莫尊于《易》。”乃创建新的易学体系，作为其理学思想之核心。主张“太极”（理）乃宇宙万物之根本，说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。”理（太极）同气（万物）“体用一源，显微无间”，从而首创太极宇宙本体论。朱子借《周易》阐发其朴素辩证法思想，肯定易有“交易”和“变易”两种形式，“交易”指对待，“变易”指流行。认为“流行”有两种表现形式，一变，一化。他说：“变者，化之渐；化者，变之成。”把“化”看作渐变，“变”乃化之后的完成，初步接触到量变同质变的关系。他用“一分为二”的原理，阐述“交易”思想，不是阳往交易阴，便是阴往交易阳，阴阳双方既对立又统一。说“天地间无两

① 《学易笔谈初集》，《述旨》。

② 《易数偶得》。



立之理,非阳胜阴,即阴胜阳,无物不然,不时不然”,阴阳双方总归会一方战胜一方,没有永恒的统一体。朱子用理气关系阐述《易传》的道器范畴,他说:“理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。”还肯定阴阳之流行,乃“动静无端,阴阳无始”。这些深刻的哲学思想,出自《易》而高于《易》,将古代中国哲学推向新的发展阶段。

明末清初的卓越思想家王夫之总结宋明易学,把易学哲学发展到极至,而赋予易学以崭新思想内容,成为古代中国哲学发展的高峰。他发展《易传》道器学说,坚持“理依于气”的宇宙观,主张“气外无虚托孤立之理”,予宋明理学以严厉批判。认为“尽器则道在其中”,“无其器则无其道”,“汉唐无今日之道,今日无他年之道”。道当“更新而趋时”。他发展《易传》“日新”观点,肯定“天地之化日新”,“质日代而形如一”。他提出“天下之变万,而要归于两端”,两端者,阴阳也。事物的变化基于内在矛盾双方相摩相荡。他主张遵循《易传》“唯变所适”原则把握事物变化的常变关系,“奉常以处变”,“变而不失其常”。在天人关系问题上,王夫之提出“以人造天”思想,认为只要充分发挥人的主体能动性,足以创造奇迹:“天之所无,犹将有之;天之所乱,犹将治之。”王夫之的许多哲学观点,都是对《周易》哲学的创造性阐述,打上明清之际社会大变革之会的时代精神的烙印,是宋明理学的终结,也是新哲学诞生之前奏。

研究《周易》、阐发易理而闪烁崭新思想光辉者,在 20 世纪前期,当推近代思想家郭沫若。他跳出经学藩篱,以马克思主义哲学为指导,从新的视角对《周易》经传作新的剖析。首先,以唯物史观原则,分析《周易》古经所反映的社会生活。认定《易经》是原始公社时代转变成奴隶制时代的产物,《易传》产生的背景是奴隶制社会变成封建制时代,是贵族的奴仆起来革贵族的命的时候。他认为《周易》卦爻辞反映了原始人类的生活情景,当

时渔猎的工具是弓矢,矢多黄色金属,是青铜时代;牧畜业已发明,有不少家畜;人类处在自给自足时代,奴仆们从事工艺,工艺未成为独立专业;已有商品交换,童仆仍是商品,货币是资贝;交通工具是牛马车,舟楫不多。农业不发达,农具和五谷的名称少见,似处于牧畜业转化到农业的时代,牧畜生产是生活的基调。文字已产生,铁器尚未见,属蒙昧时代的中下段。从社会生活分析,群婚的习俗未见,偶婚迹象已现;女子重于男子,男子骑马求婚,乃母系制度残余;私有财产已确立,国家已显雏形;社会上已有阶级分野,上有天子、王侯,下有臣妾、僮仆。战争很频繁,多为保卫氏族贵族利益。郭沫若还用辩证法思想分析《易传》的思维方法,指出《易传》坚持的是唯物的社会进化观,把万物的生成归于天地的对立,把国家的产生归于民众因食物而斗争。社会进化的程序是有天地而后有万物,有万物而后有男女,有男女而后有父子,有父子而后有君臣,有君臣而后有上下,有上下而后礼义有所措。这是朴素的进化史观,从事物中看出矛盾,从矛盾中看出变化,变化中体现整个世界的进化程序。他指出,这种正确的辩证观念,散见于《易传》多篇。郭沫若早在 20 世纪 30 年代对《周易》经传作出如此理论分析,的确前无古人,开现代易学之先河,使长江易学熠熠生辉。

第三,热衷于《周易》象数分析,总结象数易学成果,发展象数思维方法。

《周易》思想体系的基本特征在于象、数、理、占合一,而象数是《周易》的基础,离开象数,无以言《易》。这一特征,在世界文化史上是独一无二的。王弼扫象言理,象数受到排斥达数百年,几成绝学,幸赖长江易学家不断努力,着意钩沉,易学象数得以保存并代有新的发展。

长江易学中象数易代表,首推三国时东吴虞翻。他出身易学世家,对汉代象数易学深有研究,竭力总结其成果,创造性地

诠释《周易》经传,将象数易发展到高峰。他注《易》既容纳孟喜京房的卦气说,魏伯阳月体纳甲说,荀爽乾坤升降说,更发展卦变说,独创旁通说、互体说、逸象说、半象说等,坚持“取象释《易》”。用卦变、互体、旁通三种易象学说,建立自己庞大而精密的象数易学体系。推阐卦变方法,使《周易》六十四卦成为严整有序的易象变化体系,用“互体”说提示每卦内部各爻之间有机统一的网络关系;用“旁通”说,使一卦变为其对立之卦,处处着眼于相反相成之道,使人们的思想变得更加全面而灵活。在汉代阴阳灾变神学思想笼罩一切的情况下,虞翻的象数易学独不言阴阳灾变,力图让易学摆脱神学统治。

宋代长江易学中对象数易最有贡献者,前有陈抟,后有周敦颐,还有朱震。陈、周都通过少数易图诠释易理,开创图书之学;朱震则上承汉代象数学之遗绪,吸取卦变、互体、纳甲、飞伏、五行、卦气诸说,又清理了宋代图书之学的传授系统,兼采河图、洛书、先天易学等说。与主张先有数而后有象的邵雍先天易学不同,他主张先有象而后有数。关于河图洛书,他同意刘牧观点,以十数为洛书,九数为河图。朱震对汉代象数易学与北宋图书易学作了总结,营建了象数易学理论体系,高扬象数易旗帜,绘制了四十多幅易图,开创后世易学家大画易图之先例。朱震阐明他大创卦图的目的说:“卦图所以解析《彖》、《象》,推广《说卦》,断古今之疑,发不尽之意,弥缝《易传》之缺者也。”不少卦图的确可以推进象数思维的发展,补救义理易学之偏颇。

元代易学家吴澄,乃朱熹易学传人,对象数易学极感兴趣。吴氏解《易》,“一决于象”,认为:“象之至大至广,而可以包罗天地,揆序万类者。”又说:“(象)可以通天下之志,可以成天下之务。”他提出十二专题,对象数易学作了总清理,讲卦统、卦对、卦变、卦主、变卦、互卦、象例、易原等,总括汉宋象数易学成果,加以系统阐发,钩沉索隐,蔚为大观。《四库全书提要》称许道:

“《象例》诸篇，阐明古义，尤非元明诸儒空谈语录者可比。”

明末清初的方以智，出身易学世家，研《易》既重义理，亦重象数，欲使象数服务于阐发义理。他主张：“象数者，天理也，非人之所能为也。天示其度，地产其状，物献其则，身具其符，心自冥应，但未尝求其故耳。”方以智既通中国传统自然科学，又熟悉西方自然科学，欲以易之象数总括自然规律，将中国科技推向前进。他说：“为物不二之至理，隐不可见，征其端倪，不离象数。”他慨叹儒者只重宰理，“于是乎两间之真象数，举皆茫然矣”。于是他提倡河洛中五说、阴阳互藏论、五行互化说、相反相因说、交轮几、“圆·”（读伊）论等，无非“因邵（雍）蔡（元定）为嚆矢，征河、洛之通符”，以振兴中国传统科技，赶超西学。他在研究西学之后，发现中国传统科学方法的局限性，在缺乏数理，故特别重视中国传统象数，欲改造象数方法，建立有中国特色的自然科学体系，逐步迈向近代科学殿堂，反映了“趋时更新”的时代进步要求。

第四，同道教、佛教联系密切，《易》、《老》结合，引《佛》释《易》，蔚然成风。

在传统思想文化中，《周易》同道家思想，联系最为密切，有如孪生兄弟。汉代严遵、扬雄师徒，已开引《易》释《老》之风；魏晋玄学推波助澜，《易》为三玄之冠。道家、道教研《易》、注《易》，已成时尚。易学史上出现不少道教易学家，他们多生活于长江流域，乃长江易学的一支劲旅。魏伯阳、范长生、陶弘景、李含光、彭晓、陈抟、张伯端、俞琰、陈致虚、雷思齐是其佼佼者。长江易学家刘牧、周敦颐、张理、李贽、梅鹗等，虽非道人，而其易学著作亦被辑入《道藏》，在道士中广为流传，足见道家道教同长江易学关系极深。

开道教易学之先河者，当推魏伯阳。他引《周易》、黄老解析丹法而著《周易参同契》，成为“万古丹经王”。朱熹揭示魏氏丹



道同《周易》的关系说得明白：“叙其坎离，直指铅汞，列以乾坤，莫量鼎器，析以阴阳，导之反复；配以卦爻，形于变化，莫不托易象而论之。”魏氏首言乾坤坎离，以喻药物橐籥；次言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚；又言纳甲六卦，明一月火候之进退；再言十二辟卦，以明一年（或一月）进火退符之节度。讲的是丹法，用的是《周易》术语和图象。正如朱熹论断的：“（参同契）此虽非为明《易》而设，然《易》中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》。”《参同契》借用《周易》卦象及汉易象数学思想与卦图，阐述易学、黄老、炉火三者关系，开辟了易学应用新途径。

范长生（蜀才）本为两晋之际青城山天师道首领，深明《易》理，熟悉术数。曾支持李特、李雄领导的农民起义，为其出谋献策；李雄称帝，封他为天地太师。所注《周易》，义理依费直，训诂用郑玄，乾坤升降说取于荀爽。热衷于承传象数易学，发展象数思维，虽处玄学鼎盛之际，并不喜玄虚之论，力图使易理成为指导经邦济世的准绳。释“除戎器，戒不虞”（《萃》）云，“除去戎器（武器），修行文德”，意在以仁义劝戒不虞，勿用戈矛等“戎器”，反映道家无为而治的思想倾向。

陈抟是在武当山、青城山修炼多年的道士，后住华山，道行高尚，颇具传奇色彩，道教尊为老祖。他潜心研《易》，独有心得，专以易图传述易理，不立文字。身为高道，博学多能，有雄才大略，其易学思想乃道教易学之典型。徒以《易龙图》、《先天图》、《无极图》三图传世，开宋明易学图书学之先河。《易龙图》经三变而为河图、洛书，刘牧传为河洛之学；《先天图》经邵雍发挥为先天易学；《无极图》经周敦颐改注而为《无极太极图》，演为宋明理学之根本。陈抟主张：“学《易》者，当于羲皇心地中驰骋，无于周孔言辞下拘挛。”一反王弼以来扫象言理的传统，重树象数易学的权威，主释《易》者当以“心法”通《易》，使意、言、象、数四者

贯一。他将老庄思想引入《周易》，按道教思想要求，改造易学。力图通过《易龙图》、《先天图》显示其“太极”本体学说。朱熹曾从哲学本体论立场，肯定陈抟易学之贡献，认定他为宋代理学先驱。

元代易学家张理，本为儒门名士，以演绎陈抟《易龙图》而驰名。所著《易象图说》，综合刘牧《河图》、《洛书》，周敦颐《太极图说》，邵雍先天易学三家易学思想，而有新的发挥，自成体系。四库馆臣评述其思想云：“其于元会运世之升降，岁时寒暑之进退，日月行度之盈缩，以及治乱之所以倚伏，理欲之所以消长，先王制礼作乐、画井封疆，一切推本于《易》。”张理是一位以经世致用为宗的易学家，其书被收入《道藏》，为道教所重视。因其不少易图重在显示天文、历法、乐律、医学、养生、性命学说，这些内容无不为道教所重视。其书重象数，但未涉及术数；书入《道藏》，其人并非道家。此乃长江易学之奇特现象。

明代四大高僧之一的智旭，以佛解《易》，而著《周易禅解》，乃易学史上一奇书。他在“三教一贯”思想指导下，认为玄妙易理总关佛性，《周易》经传无非佛陀教化之别本，卦象爻象多论佛祖心法，爻象河图无不启示修证法门，禅易融通，本末具备，理法兼容。《周易禅解》是佛是易，又非佛非易，实乃佛易融通之杰作，长江易学之奇葩。

综上所述，长江易学有不少独特之处，在易学史上作出了卓越贡献。一些独创性的易学体系和易学思想，主导了中华易学发展方向，不少易学家均属出类拔萃人物，在不同易学领域，长期独领风骚。

三

长江易学在中国易学史、文化史上的重要贡献，反映在三个



方面:创建新体系,开拓新思路,发展义理易学;深研象数,创制易图,发展象数易学;《易》、《老》结合,《易》佛结合,发展神道易学。三方面贡献,对于繁荣当代中国思想文化都有借鉴启迪作用。

义理易学的发展促进了中国传统哲学的推陈出新,无论是扬雄《太玄》、周敦颐《太极图论》、朱熹《周易本义》、王夫之《周易外传》,还是郭沫若、熊十力的易学思想,都有利于提高中华民族的理论思维能力,激发理论智慧,建立先进的宇宙观与人生观,使中国人具有敦厚宽广的心胸,真知灼见的洞察力,足以经受世纪风云的考验,排除千难万险,绕过重重暗礁,百折不挠,勇往直前。正如熊十力所概括的:有易学武装的中国哲人,“其志气,上同于天;其前识,远烛未来……其定力,则独挽颓流而特立不惧;其大愿,则孤秉正学以烁群昏;百兽踴躍,而独为狮子吼”。

象数易的发展,深化了中国特有的象数思维模式。《周易》象数学,是中国独有的思想遗产。长江易学家们苦心钻研,创制了数以千计的易图,以图象解说易理,将天文、历律、阴阳、五行融于一体,形成独具特色的象数思维方法。不少易图闪耀着易学家们的奇妙智慧。易图在认识过程发挥重要思维作用,其特点在于:通观整体,注重序列,强调对称和谐,突出层次、网络结构,显示周期循环节律。精巧构思的象数图形,足以使抽象理论形象化,零散思想系统化,局部认识整体化。具有科学价值的易图,受到中外科学家的青睐,其所显示的整体思维、对称原则、和谐原理等,能为科学技术创造提供某些有益的启迪,是易学与科学相结合的桥梁,无愧为科学发明创造的特殊“催化剂”。易学象数之所以受到莱布尼兹、玻尔、杨振宁、李政道等著名科学家的重视绝非偶然。

长江易学在沟通儒学同道教、佛教的关系方面发挥了特殊作用。魏伯阳、陈抟之于《易》《老》结合,萧衍、智旭之于《易》佛

结合,都有重要贡献,增强了儒、道、佛之间的思想交流与融洽,发挥了无可代替的作用。中国各宗教之间从来有着深厚的亲和力,虽有思想纷争,从未发生流血冲突,更无长期宗教战争。三教和平共处,取长补短,相互吸收,逐步形成三教合一局势,对尔后的外来宗教,一体宽容,合衷共济。中国宗教有着大异于外国宗教的传统,易学在其间起过微妙的思想沟通作用。《易》学有利于中国宗教人士巩固其宗教信仰,增强其淑世德操、悲悯情怀,中国道教对推动中国古代科学技术发展,更发挥了其他宗教无从发挥的作用。道教所遵循的“天人合一”思想,与易学思想完全一致,强调人同自然的和谐统一,同以人为中心与自然敌对的西方思想大异其趣,这将是今后维护生态平衡、拯救生存危机的有力思想武器。

当前经济全球化已成历史发展的必然,人类文化亦将随之而日益进行全球性交流与竞争。《周易》主张“同归而殊途,一致而百虑”,强调“厚德载物”的包容精神,富有含摄百家的宏伟气概。包容精神是中华文化强盛的表现。长江易学弘扬此种精神,有利于中西文化在交流中双向互补,促进中华文化在融合中创新。在21世纪,中华文化必将在中西文化融合创新中大踏步前进,为振兴中华繁荣世界文化作出新贡献。





第一章

汉——唐长江易学发展综述

汉——唐时期,中华文明大发展,长江易学也随之兴盛。秦灭六国,建立高度统一的君主专制封建国家;汉承秦制,中国成为幅员辽阔的封建大帝国,政治大统一,经济日益繁荣,文化科学不断进步,经过魏晋六朝的分裂,到唐代而重新一统天下。汉代文景之治,唐代贞观之治,成为封建制上升时期社会政治经济文化发展的典型。汉通西域,唐辟丝绸之路,中国与域外相通,不断扩大影响,昌盛的文明,远被西域,展示泱泱大国的宏伟气派。学术文化不断推陈出新,蒸蒸日上,长江文化异军突起,竞长争高。

汉唐易学随时代进步而不断发展。汉代经学昌盛,魏晋玄学盛行,唐代儒、道、佛三教争胜,易学也不断发展。长江易学反映出不同时代特征,经历三个发展阶段。

(一)两汉是长江易学初兴期。当时易学有三大倾向,一以孟、京为代表的官方易学,偏重象数;二以费、高为代表的古文易学,以传解经;三以刘安、扬雄为代表的黄老派易学,引老解易。一、三两种文化倾向,在长江易学中表现突出,并有独创性发展。

官方易学,乃今文易学家,列为博士者有施、孟、梁丘和京氏。其中施仇乃西汉宣帝时沛人(今江苏沛县),他师从易学大师田王孙受易,凡数十年,与孟喜、梁丘贺同为田氏弟子。他曾

参与汉章帝召集的石渠阁会议,与全国大儒讨论五经异同,乃田氏易学正传,著有《施氏周易章句》(佚)。其弟子传《易》不绝,在学术界颇有影响。东汉梓潼(今属四川)人景鸾,为施氏易重要传人,著《易说》(佚)。东汉豫章(今南昌)人唐檀,乃京氏易学经师,少游太学专攻京氏易,后还乡里讲学,从者常数百人,无易著。京氏易学传人还有汉末吴郡(今苏州)人陆绩,此人与庞统、虞翻友善,博学多识,注京氏易,兼治孟氏易,发挥孟京学派宗风,著《周易述》(佚)。汉易只费、高二家,未列学官,流传民间,为古文经学。高相乃西汉沛(今江苏沛县)人,与费直同时,为高氏易创始人,其学无章句,著《高氏易说》(佚),传其子康及弟子毋将永。康为高氏易传人,死于王莽手。汉代易学家已开以老解易,以易解老之风。淮南王刘安乃刘邦之孙,居沛郡丰(今江苏丰县),为人好书,召宾客方士数千,著《淮南子》等。九位好《易》者,著《淮南九家易说》(又名《淮南道训》),以卦爻辞论道。汉初以黄老无为思想治世,此书实为这一思潮的代表作。书已佚,清人有辑本。成都(今属四川)隐士严遵,字君平,卖卜于市,引《易》释《老》,著《道德真经指归》。其弟子扬雄,亦成都人,在儒家独尊、谶纬风行之世,欲与儒家分庭抗礼,“以经莫大于《易》,故作《太玄》”。他在《太玄赋》中宣扬易老融通:“观大易之损益兮,览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮,察吉凶之同域。”他的《太玄经》实即《易》《老》结合之作,吸取黄老思想,反对正统儒学,在思想界树起“异端”旗帜。东汉末年,出现道教易学先驱魏伯阳(今浙江上虞人),借易象、易理阐述道教丹法而写《周易参同契》,将《周易》、《黄老》、丹术结合。汉代南方易学家,还有谯玄和身为南人的刘向父子。谯玄为巴郡阆中(今属四川)人,王莽时,隐姓埋名,教其诸子研习经书,精通《周易》。其子谯瑛,亦为名世易学家,但无易著。刘向为江东沛郡人,著《易刘氏义》。其子刘歆承父业,博通五经,与其父领校秘书,于传统经籍



文化之收集、整理,颇有贡献,亦易学通家,无易著。两汉时期,文化重心在北方,长江流域易学家,往往有书而未能传世;传世而有影响者,首推《太玄》,次为《周易参同契》,故作专题评述。

(二)魏晋南北朝,是长江易学发展的重大转折期。东汉末年农民大起义,统一的中央集权的封建帝国瓦解了,历史进入长期分裂局面,经济停滞,政局动荡。北方人民于东汉末年和西晋末年两次大规模南迁,先进的生产技术与文化资源,流入江南,给江南经济文化造成大好发展机会。江南变成汉族政治、经济、文化中心。长江易学正是在这种历史背景下发展起来的。荆州、益州、江东,是长江文化乃至长江易学发展的三个著名地区。

汉末,北人南迁的首选地区是荆州。“八顾之一”的刘表任荆州牧,“沃野千里,士民殷富”,归附刘表的士人数以千计。刘表好《易》,著有《周易章句》(佚)。南阳章陵(今湖北枣阳)人宋衷(衷亦作忠)为荆州从事,乃易学大师,其学出自荀爽,讲乾升坤降与卦气,对扬雄《太玄》深有研究,注《太玄》名于当世,开以玄释经学风,影响玄学发展最著。生于会稽的王肃,从宋衷读《太玄》,为之作解,成为儒学大师,其思想对王弼影响甚大。荆州学风,影响江东,汤用彤先生《魏晋思想的发展》指出:“荆州一派思想最新,江东一带也颇受这种新经义的影响,北派最旧。”江东易学开以玄释经之风者,首推虞翻,著《周易注》、《周易集林》等书,主互体、旁通、卦变、逸象说,将汉代象数易学推向高峰。其易学思想受到学术泰斗孔融的高度称赞。东吴地区的陆绩和姚信,也是颇有建树的象数易学家。陆氏博学多识,星历算术,无不浏览,注《易》释玄,皆传于世;姚氏《易注》,与虞翻相通,亦知天文易数。南朝齐沛国相(今安徽濉溪)人刘献,乃东晋名儒之后,传五经,名重当世,推为大儒,精研《周易》,著《周易乾坤义》、《周易四德例》、《周易系辞义疏》等(佚)。

江东易学的另一特点是道教易学兴盛。晋句容(今江苏句

容)人葛洪乃道教练丹家,承继《周易参同契》传统,以易理明丹道。南朝吴郡盐官(今浙江海宁)人顾欢,齐征为太常传士,好黄老道,解阴阳书,注王弼《易》及《系辞》上下篇,学者传之,讲学天台山,颇多听众。南朝梁丹阳(今南京)陶弘景亦炼丹高道,隐居不仕而心怀朝堂,号“山中宰相”,以阴阳五行、风角星算解《易》,著有《易髓》(佚),实道教易学名家。

南朝江南易学另一特点是《易》佛结合,为首者乃梁武帝萧衍。他既好佛,又好《易》,《易》佛杂糅,著《周易大义》、《周易讲疏》、《周易系辞义疏》三书(佚)。其第三子萧纲(简文帝)、第七子萧绎(梁元帝)亦承父志,各有易著(均佚)。梁杭州人朱异,乃顾欢之外孙,精《易》,著《集注周易》一百卷(佚),以玄远为宗,糅合《易》佛,颇受梁武帝称许。

魏晋六朝,巴蜀地区易学趋于沉寂,易学家远不及荆楚、吴越。名世者有杜微与蜀才。杜氏生于梓潼涪县(今四川绵阳),刘备入蜀,称年迈耳聋,拒不出仕。诸葛亮盛情相邀,拜为谏议大夫。他受易于东汉易学名家任安(今绵竹人),为孟氏易传人,无易著。蜀才(亦名范长生)两晋间道人,乃蜀中隐者,长于术数,助李雄建立成汉。李雄即位,拜为丞相。有《周易注》(佚),继承汉易象数传统。

南北朝时期,北方易学宗郑玄,南方易学宗王弼。《周易》义理学在南朝思想界虽居主导地位,但著述并不多。南朝易学家多为北方士人,周弘正较为突出。他身为汝南(今河南安城)人,仕于梁、陈。知玄象,善占候,又善清谈,曾难梁武帝《周易》疑义五十条,为梁末玄学之冠。著《周易义疏》(佚)。其学生张讥(山东人)有《周易讲疏》(佚),亦与梁武帝论《易》,二人于《周易》义理多有发明。弘正入陈,累官至尚书右仆射,讥亦为陈国子博士。蜀郡(今成都)人卫元嵩仕于北周,明阴阳历算,好预言,反佛。仿扬雄《太玄》体例,袭《归藏》卦序而著《元包》,对后

世以术数言《易》者颇有影响,书存《四库全书》术数类。

(三)隋唐时期,长江易学展示新气派。大运河的开通,统一帝国的恢复,贞观之治的出现,使中国经济文化空前繁荣。长江流域的经济文化成为中国发展之主体,成都和扬州一跃而为著名的商业文化名城,长江上下游形成经济发展的两极地带;长江下游有“衣食半天下”之称。唐代文化出现兼容并包的宏大气派。反映在易学上,努力总结汉晋以来数百年易学研究成果,出现了三部总结性易学名著。总结王弼以来义理易学者有孔颖达《周易正义》,总结象数学成果者有李鼎祚《周易集解》,总结易学音训、考据成果者有陆德明《周易释文》。唐代文化的重大特色是儒、释、道三教并尊,反映在长江易学中,三方面都各有新成果名世。

儒家易学,首推孔氏《正义》。他主张:“考察其事,必以仲尼为宗;义理可诠,先以辅嗣为本。”^①长江易学义理派成就较大者,有赵蕤和陆希声。赵蕤梓州盐亭(今属四川)人,博学,长于经世,开元召之不赴,传说李白曾师事之,依易理著《长短经》,主于实用。注关朗《易传》,今存。陆希声唐末吴(苏州)人,博学善文,通《易》、《老》,曾任歙州刺史、户部侍郎、太子少师,以通《易》名当世,著《周易传》、《周易微旨》(佚)。其书规模宏大,学宗王弼,发挥易理,乃儒学正宗。

唐代佛学,极力中国化,同传统文化多方融合。佛学与易学结合势所必然。其最有成效者莫如宗密与禅宗曹洞宗。宗密乃西充(今属四川)人,于遂州(今属四川)为僧,著《华严原人论》,乃华严宗第五祖,号圭峰大师。少通经史,引汉易太极元气说释世界之形成,认为太极生两仪,亦若佛氏初级教门。禅宗曹洞一派,引易象诠释禅理,始于石头希迁,先师从慧能于曹溪(今广东

① 《周易正义·序》。

韶关),后弘法于衡山南岳寺,以《周易》坎离二卦喻佛理之明暗,创作《参同契》,阐发慧能《坛经》思想,别开生面。其再传弟子云岩昙晟,撰《宝镜三昧》,提出“十六字诀”,将佛《易》融通思想,向前推进。往后洞山良价禅师又以《周易》卦位法则,阐述“偏正五位”佛理。其高足本寂禅师更创“君臣五位”说,亦借用《周易》爻位结构关系。曹洞宗几代师徒,热衷于引《易》释禅,开南传禅学之宗风,影响其他宗派。

道教在唐代受到特别尊重,《老》学与《易》学早有融通,故唐代长江易学中有不少易老结合的道家著作。著名代表人物有李含光及五代彭晓。李氏为唐代道士,号玄静先生,官至正议大夫,江都(今扬州)人,著有《周易义略》(佚)。彭氏永康(今属浙江)人,后蜀朝散郎、守尚书祠部员外郎,迁金堂令。得异人授丹诀,著《周易参同契通真义》等书,释《周易》、《黄老》、内外丹三者一致原理,影响深远。

汉唐长江易学,呈现三大特征。将汉代象数易学发展到极致,走入烦琐的歧途,终至为义理易学所压倒;王弼开创的义理易学,跃居正宗地位,但在长江流域,却未能出现卓越思想体系;佛道二家思想与易学相结合,屡有硕果问世,扩大易学影响,成为长江易学的重要特色,引人注目。





第二章

汉代长江易学

第一节 扬雄的《太玄》思想体系

《周易》作为中华传统文化的活水源头,成为治国安邦的宝贵经典,早已被列入“六经”,树立了在思想界的绝对权威,于是乃有摹仿它的著作问世。中国思想史上第一部仿《易》之作,出自长江上游的巴蜀文化圈内,那就是扬雄的《太玄》。

扬雄(公元前53—公元18)生活在西汉末年,是一位跨世纪的人物。他出身于蜀郡成都一个贫寒家庭,博学多才,一生不得志,受豪强势力挤压,跳楼自尽未果,忧郁终生。他最崇拜《周易》思想,认为“经莫大于《易》”,乃摹仿《易》的体系而创作《太玄》。此书五千言,表述了扬雄的宇宙论、辩证思维方法,建立了与《易》大异其趣的一套象数图式。其思想出于《易》,超越《易》,将《易》《老》结合,创立了别开生面的思想体系,推进了中国古代哲学思维水平。对中国哲学发展,作出了新贡献。

《太玄》问世,毁誉参半。刘歆贬之曰:“空自苦;今学者有利禄,然尚不能明《易》,又如《玄》何?吾恐后人用覆瓿也。”^①张

① 《汉书·扬雄传》。

衡极力称赞：“吾观《太玄》，方知子云妙极道术，乃与五经相似。非徒传记之属，使人难论阴阳之事，汉家得天下二百岁之书也。”^①桓谭亦大为称赞说：“今扬子之书，文义至深，而论不诡于圣人，若使遭遇时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。”^②

《太玄》虽大异于《周易》，实为发展《易》学的崭新创造，为长江易学的独立发展，首开先河。

一 “玄者幽摎万类”的宇宙观

中国哲学宇宙本体，《易》称“太极”，《老子》称道，《中庸》谓之诚。扬雄综合《易》《老》而谓之“玄”。写道：“玄者，幽摎万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，神明而定摹，通同古今以开类，摎措阴阳而发气。”^③这是说，玄是一种元气，在幽冥之中舒张而生成万物，却不见其形体；凭借虚空陶铸天体及其运行规律；关联阴阳之气，确定其运行法度；既能区分万物，又能将其贯通成整体；张扬阴阳二气而布于宇宙。玄是无形无声的，人不能感触它，它无所不在，人却不能离开它。他说：“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而望之在乎后，欲违则不能，嘿则得其所者，玄也。”^④这是说，玄无时不在，无所不在，它派生万有而不见形体，作为宇宙万有的根本，它又显示其神明的作用。正如扬雄的老师严君平解释的那样：“一以虚，故能生二，二物并兴，妙妙微微。……包裹天地，莫睹其元，不可逐以声，不可幽以形，谓之神明。”^⑤尽管玄幽深莫测，确又能给人以极为广泛而深远的影响。《太玄》写道：“夫玄，晦其位而冥其轡，深其阜而

① 《后汉书·张衡传》。

② 《汉书·扬雄传》。

③ 《太玄摎》。

④ 同上。

⑤ 《道德真经指归》卷八。



眇艾根，攘其功而幽其所以然者也。故玄，卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。”^①这是说尽管玄不见其博厚，不明其根柢，却在暗中支配一切，而予人以远大深长的影响。这正是它的微妙莫名的特殊所在。

玄的第二特性，是主宰宇宙万物的运动变化，它是一切变化的总规律。本是混沌而统一的整体，由于它的分化，而生天生地，再而生成万物。《太玄》写道：“玄，一摹而得乎天，故谓之九天；再摹而得乎地，故谓之九地；三摹而得乎人，故谓之九人。”又云：“玄者，神之魁也。”^②天地与人，却在不断运动着。“天浑而挥，故其运不已；地贖而静，故其生不迟；人驯乎天地，故其施行不穷。”^③这是说，天在浑圆转动，运行不止；地柔顺安静，而生物及时，人以天地为法，自强不息。《太玄》正是这样来论述天地人运动变化的原理的。

《太玄》论述天地运动不息的特点，写道：“天甸其道，地掩其绪，阴阳杂厕，有男有女。天道成规，地道成矩。规动周营，矩静安物。周营故能神明，安物故能聚类。聚类故能富，神明故至贵。”^④这是表明，天在上，地在下，阴阳交错，生成万物。天体圆故成规，规圆而动则运转周巡；地体方故成矩，矩方而静，则物可得安。天循环运转而神妙光明，故天有至贵之德；地使物得安而万类聚集，故富有大业。叶子奇解释道：天，“周运则生长收藏之变备，所以成神明之德”；地，“安物则飞潜动植之性分，所以就类聚之功”。“类聚则无物不备，故能富；神明则无化可先，故能贵”。^⑤《太玄》对天动地静而形成新事物，作了十分正确的论述。

① 《太玄摭》。

② 《太玄告》。

③ 同上。

④ 《太玄图》。

⑤ 叶子奇：《太玄本旨·太玄图》。

“(天)其动也,日造其所无,而好其所新;(地)其静也,日减其所有,而损其所成。”^①这是论述事物的运动,日益创造以前所没有的新东西;静止,则日益减少原有的东西而趋于消亡。运动是事物舍故趋新的过程。这是符合事物辩证发展过程的。《太玄》总结以上观点说:“出冥入冥,新故更代。阴阳迭循,清浊相废。将来者进,成功者退。已用则贱,当时则贵。天文地质,不易厥位。”^②这段话表明:万物从无形到有形,新事物不断代替旧事物。阴极生阳,阳极生阴,消长运行,轮流为用。初生者日进,极盛者日退,已起作用者贱而废止,正在发生作用者上升而尊贵,只有天动地静的特性不可改变。

玄的另一特性是,为自然、社会和人事的法则。整个《太玄》思想体系,日月、阴阳、四时、五行,七宿、律吕、历数,莫不该涵。《太玄》写道:“一玄都覆三方,方同九州,枝载庶部,分正群家。事事其中,则阴质北斗,日月眡营,阴阳沈交,四时潜处,五行伏行,六合既混,七宿軫转,驯幽推历,六甲内驯,九九实有,律吕孔幽,历数匿纪,图象玄形,赞载成功。”^③这是《太玄》宇宙观的总纲,表明《太玄》所论述的自然与人事变化的过程。一玄总括三方九州,二十七部,八十一家。万事万物莫不包括于其中。日月依其轨道运行,阴阳二气相交,四时季节更替,五行更相用事,六合浑沦,星宿运转,历法的推演,律吕的法度,莫不深藏于玄图之中。故云:“夫玄也者,天道也,地道也,人道也。兼三道而[以]天(玄)名之。君臣,父子,夫妇之道也。”^④古人认为天玄而地黄,所以说《太玄》是以天之“玄”来命名的。《太玄·玄首都序》开宗明义,突出论述了“玄”无所不包的特征,写道:“玄,浑行无穷

① 《太玄摭》。

② 《太玄文》。

③ 《太玄图》

④ 同上。

正象天。阴阳坱参，以一阳乘一统，万物资形。方州部家，三位疏成，曰陈其九九，以为数生。赞上群纲，乃综乎名，八十一首，岁事咸贞。”这是说，“玄”如天，浑沦周行无穷，阴阳二气相比相参，化生万物。阳气一统而三统兼备，奇、偶、和，错布于方州部家，构成九九八十一首，统领七百二十九赞，如纲之在网，一年之中万物生长收藏之过程，无不得其正。故云：“一判一合，天日回行，刚柔接矣；还复其所，终始定矣；一生一死，性命莹矣。”^①这是说阴阳二气一分一合交互作用，万物繁然皆备；太阳巡回运转，昼夜分明；天体运行，周而复始，度数有定；万物生长收藏，顺乎节气，性命攸归。扬雄《太玄》对于道德仁义等伦理范畴，亦有新解释。他写道：“虚[无]形，万物所通之谓道也，因循无革，天下之理得之谓德也；理生昆群兼爱之谓仁也，列敌度宜之谓义也，秉道德仁义而施之之谓业也。”^②这是说，虚空无形，万物由之出，是为“道”；因循自然，无所更改，天下由之而治，是为“德”；治理万物而兼爱之，是为“仁”；序其品类，度其时宜，是为“义”；把握道德仁义而施之于世，是为事业。这是既有儒家思想，亦有道家原则。《太玄》是一部援老入易、引易解老的著作。

难怪北宋易学家司马光肯定《易》与《玄》有许多相似之处：“《易》与《太玄》，大抵道同而法异。《易》画有二，曰阴与阳；《玄》画有三，曰一、曰二、曰三。《易》有六位，《玄》有四重，最上曰方，次曰州，次曰部、次曰家。《本传》所谓：‘三摹而四分之，极于八十一者也。……殊涂而同归，百虑而一致。皆本于太极、两仪、三才、四时、五行，而归于道德仁义礼也。’”^③《太玄》乃仿《易》之作，实以《易》为蓝本而进行的独特创造，作为一种独立思

① 《太玄摭》。

② 同上。

③ 司马光：《太玄经集注》。

想体系,三圣之后,前无古人。

二 “阴阳消息”的辩证思维

扬雄对中国传统文化中的阴阳观念,了解极深。他认为《易》之精髓在阴阳,《太玄》将易老结合,通篇发展阴阳消息思想,大大丰富了古代辩证思维。

扬雄写过一篇《太玄赋》,充分表明易老结合的辩证思路:“观大《易》之损益兮,览老氏之倚伏,省忧喜之共门兮,察吉凶之同域……若飘风不终朝兮,骤雨不终日,雷隐隐而辄息兮,火犹炽而速灭,自夫物有盛衰兮,况人事之所极。”这是说人事之损益,祸福之倚伏,忧喜、吉凶、万物盛衰,都是一阴一阳紧密结合,不可截然分离。扬雄将这种对立面相互依存的原则,涵盖于自然与人事各方面,指出:“立天之统曰阴与阳,形地之纬曰纵与横,表人之行曰晦与明。……阳不阴,无与合其施;经不纬,无以成其谊;明不晦,无以别其德。”^①这表明天道、地道、人道,无不遵循对峙原则,阴阳判合,以生万物;纵横经纬,以成文章;贤愚(晦明)区分,以识人才。

扬雄认为阴阳观是《太玄》的根本观点。“莹天功,明万物之谓阳也,幽无形,深不测之谓阴也,阳知阳而不知阴,阴知阴而不知阳。知阴知阳,知止知行,知晦知明者,其唯‘玄乎’!”^②这是表明:显示自然功效,使万物明亮的是为阳气;幽暗无形,莫测其深远的是为阴气。阳者主阳,阴者主阴,独性各别;玄的特点则是非阴非阳,通乎两端,主阴亦主阳,做到阴阳二者融为一体,使事物既有形体又不滞于一域,发挥神妙万物的作用。

《太玄》八十一首,各首的名称,均是对立的范畴,大大丰富

① 《太玄堂》。

② 《太玄撰》。

了《周易》和《老子》的阴阳观。《太玄错》，相当于《周易杂卦》，所列对立各首的概念有：积也多而少也约；大也外而翕也内。迎知前，永见后。聚事虚，众事实。格也乖而昆也同。事自竭，养自兹。视也见而晦也眚。增日益而减日损。应也今而度也古。更适新，常因故。等等。《太玄衡》，相当于《周易·序卦》，所列相反相成的范畴亦不少，如：中则阳始，应则阴生。周复乎德，迎逆乎形。少微也；大肥也。羨，私曲；唐，公而无欲。达日益其类；减日损其彙。格，好也是；疑，恶也非。乐上扬，沈下藏。争，士齐也；内，女怀也。务则喜而去则悲。事尚作，晦尚休。更，变而共笑；营，久而益忧。等等。可见《太玄》八十一首的命名，处处关照着阴阳对立，养成一种事事看对立、时时论阴阳的思维定势，体现《易》学思维的特点，积淀而成为东方思维的范式，在世界思想史上独树一帜。

扬雄更注意认识阴阳双方的相互转化，特别是关于物极必反的思想，写道：“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不芽。极寒生热，极热生寒。”“盛则入衰，穷则更生。”又云：“阴不极则阳不生，乱不极则德不形。君子修德以俟时，不先时而起，不后时而缩。”^①还指出：“福不丑，不能生祸；祸不好，不能成福。”^②这就是说：阴与阳、寒与热，盛与衰，治与乱，祸与福，是相互转化的，物极必反是宇宙的根本法则。人们必须善于把握事物转化的时机，既不先，亦不后。当然扬雄未能明确论述事物矛盾转化的条件问题，是其哲学思想的局限性所在。

扬雄针对社会国家问题，论述了因与革的关系。他写道：“夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得，革而能因，天道乃驯。夫物不

① 《太玄文》。

② 《太玄莹》。

因不生,不革不成。故知因而不知革,物失其则;知革而不知因,物失其均。……因革乎因革,国家之矩范也。”^①这是表明扬雄充分认识到社会礼法、国家制度,既有连续性、继承性的一面(因循),又有革新、更化的一面(革化),二者是辩证统一的。因循固然神妙,革化更当适时。因而能革,革而能因,是一种高超的领导艺术;知因而不知革,知革而不知因,都难免出乱子。善于处理因革关系,是治理社会国家必须遵循的基本法则。扬雄的这一观点,鲜明透彻,予人以深刻启发。

总之,扬雄《太玄》发展了孔子因革损益思想,和《周易》“穷则变”的主张,结合自己的社会经验,丰富了太极生两仪、两极相互转化的学说,对古代朴素辩证法思想作了新发展,保持了清醒的哲学思想路线,对于谶纬神学是一沉重打击。不难发现他之不为世用,郁郁终生,有其深刻思想根源。

三 “九营周流”的思维模式

从思维方法上分析,《太玄》同《周易》有一显著区别。《周易》主二分,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,无非是《易传》指出的“一阴一阳之谓道”。这是古代的两点论。《太玄》主三分,一玄都覆三方,方同九州,枝载庶部,分正群家。方州部家,均依三分递进,一玄分三方,三方分九州,九州分二十七部,二十七部分八十一家。无非一以起三。《周易》的二分,曰阴与阳;《太玄》的三分,曰奇、偶、和(或一、二、三)。《太玄》写道:“玄有二道:一以三起,一以三生。以三起者,方州部家也。以三生者,参分阳气,以为三重,极为九营,是为同本离末,天地之经也。旁通上下,万物并也;九营周流,终始贞也。”^②“玄有二道”,

① 《太玄莹》。

② 《太玄图》。

是说《太玄》体系的构成,有两种方式。一是按三分法展开,首立三方,方有三州,州有三部,部有三家。一是三分阳气以为三重,一玄有三种符号,一、--、---。将此三种符号,分配于方州部家四个层次,以成八十一首。八十一首象征一年变化过程,分天地人三玄,三玄各分为三,成“九天”。一天有九首。一首三分而为上中下,再三分而有“九赞”。八十一首共有七百二十九赞。九营,即九位。九天、九位,无非表明事物消长变化的节律。周流九位,以表事物变化的循环过程。

《太玄》虽主三分,所重者则是九营。玄将九营加以普遍化,而有九天、九地、九人、九体、九窍、九属等名目。所谓九天,指中天、羨天、从天、更天、睟天、廓天、减天、沈天、成天。所谓九地,指泥沙、泽池、沚涯(小洲之类)、下田、中田、上田、下山、中山、上山。所谓九人,指下人、平人、进人、下禄、中禄、上禄、矢志、疾瘵、极(极祸)。九体,指手足、臂胫、股肱、要(腰)、腹、肩、喉啍(咽喉)、面、颡(额)。九属,指玄孙、曾孙、孙、子、身、父、祖父、曾祖父、高祖父。九窍,一六为前、为耳,二七为目,三八为鼻,四九为口,五五为后。

这种“九营”思维模式,无非将事物按其属性不同,一律按九个等级或九个阶段加以区分,便于人们将思维逻辑化、序列化。其中有些区分是牵强的,界限是模糊的。

《太玄》关于“九天”的论述,有一定意义。写道:“诚有内者存乎‘中’,宣而出者存乎‘羨’,云行雨施存乎‘从’,变节易度存乎‘更’,珍光淳全存乎‘睟’,虚中弘外存乎‘廓’,削退消部存乎‘减’,降队幽藏存乎‘沈’,考终性命存乎‘成’。”^①这表明一年四季自然变化分为九个阶段,中天时,阳气确气潜藏于地中;羨天时,万物萌生,出于地上;从天,指云行雨施,万物滋润发育;更

① 《太玄图》。

天,指万物生长迅速,不断变化;辟天,指植物茂盛,果实丰盈;廓天,指阳气壮于外,阴气潜于内;减天,谓万物消退衰败;沈天,谓植物果实熟透而降落;成天,谓一岁之终,万物之生命完成。这里虽然用了一些并非一致认同的概念,却表明扬雄力图将自然变化的过程作阶段性的分析,便于人们把握自然变化的节律,用心良苦。

关于九事的分析,亦有一定意义。所谓九事:“一为规模,二为方沮,三为自如,四为外他,五为中和,六为盛多,七为消,八为耗,九为尽弊。”^①这是企图将人的处事行为分为九个阶段。首先,规划行为的终始;其次,反复思索,不轻下决定;再次,排除其他,下定决心;第四,采取行动;第五,做事恰如其分,取得成功;第六,功成而达极点;第七,极则反,由盛转衰;第八,消耗殆尽;最后,穷极毁败。将任何人的行为一律分为九阶段,未免牵强。而指出人们遇事当多谋善断,不做过头事,心存忧患意识,防止物极则反,是有一定意义的。

《太玄》注重“九营”的同时,又强调三分。“九营”的基本表现:“故思心乎一,反复乎二,成意乎三,条畅乎四,著明乎五,极大乎六,败损乎七,剥落乎八,殄灭乎九。”^②是说每项人事,其发展分九个阶段。同“九事”基本一致。第一阶段,萌发做事的念头;第二阶段,反复加以考虑;第三阶段,形成一种决定;第四,发于行事,有序进行;第五,取得显著成效;第六,成功达到极盛;第七,极则反,开始衰败;第八,陷入衰落局面;最后,归于绝灭之途。企图将“九营”思维方式普遍化、公式化,以之指导一切;进而在“九事”基础上,加以三分,即一四七、二五八、三六九,均反映思、福、祸的固定内容。《太玄》写道:

① 《太玄数》。

② 《太玄图》。



夫一也者，思之微者也；四也者，福之资者也；七也者，祸之阶者也。

三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，祸之穷者也。

二、五、八，三者中也，福则往而祸则承也。^①

这表明，一为思虑的苗头，四为行事顺畅得福，七为致祸之阶。三为思之高（指已成意），六为极大，得福之盛，九为灭绝，乃福之穷极。二为思之中，五为福之中，八为祸之中。居中者，福则转化为祸，福退而祸继之。

另一种三分法，一至三，四至六，七至九。《太玄》写道：“自一至三者，贫贱而心营；四至六者，富贵而尊高，七至九者，罹怨而犯灾。五以下作息，五以上作消；数多者，见贵而实索，数少者，见贱而实饶。”^②这是说，一二三，为“思”，事未成就，故贫贱，心营；四五六，为“福”，功成业就，故富贵，尊高；七八九，为“祸”，功盛转衰，故受灾祸。这是按三分法论祸福盛衰。若按两分法评论，则五是分水岭，五以下，指一至五，为上升期，为生；五以上，指六至九，为下降期，为消。前者数少，表面贫贱，实则日渐丰饶；后者数多，表面富贵，实则日趋萧索。数多者，外观枝叶茂盛而本根已虚；数少者，外观枝叶零落而本根反见生息。此天地盈虚之理也。扬雄这一观点，确为深刻见解。但其反复强调的“九营”思维模式，是比较烦琐的，并不足以概括《易》学思维方法的特点。

《太玄》思维模式，既重三，又重九，这都是缘于中国传统思

① 《太玄图》。

② 同上。

维方法。古代重三的观念堪多,如三才、三阳、三光、三世、三牲、三纲、三绝、三军、三垣、三秋、三老等。崇九的观念,亦充满古代典笈,如九州、九牧、九卿、九鼎、九品、九秋、九霄、九龙、九族、九流、九重、九泉等。扬雄建立三方九州的格式,演为重三崇九的思维模式,在中国思想史上有深远影响。

四 “三方四重”的象数图式

扬雄对仿《易》而作《太玄》,坚持元气论宇宙观,颇为自信。认为元气上天下地,宏观微观世界,无所不在,“既而作《太玄》五千文。……深者入黄泉,离者出苍天,大者食元气,纤者入无伦”^①。玄,具有气的属性,开展万事万物,形成宇宙图式,不具形迹。

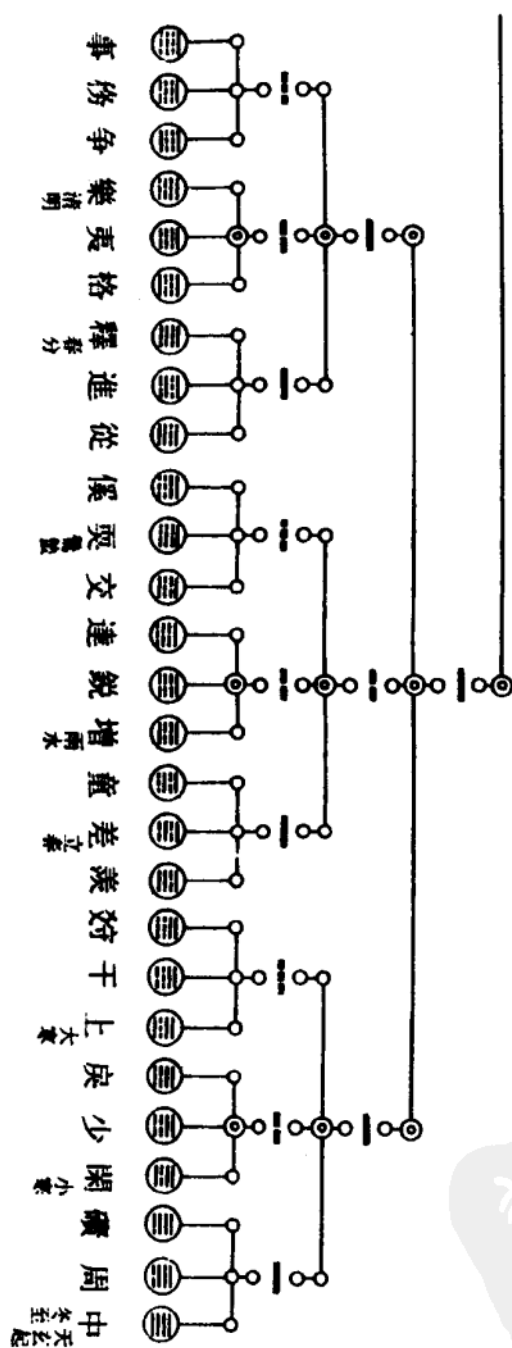
又论天地造化之功云:“天地开辟,宇宙拓坦。天元(历元)咫尺,日月纪数,周浑历统,群伦品庶。……周流九虚,而祸福绾罗。”^②这是说,天地开辟,形成宇宙,推步治历,以定岁时。日月运行,万物繁茂,元气周流九虚,生育万物,包罗祸福。《太玄》的宗旨在揭示万物运动变化之道。

对于《太玄》象数图式,扬雄只作文字表述。后人依文制图,共有三图,以简御繁,一目了然。

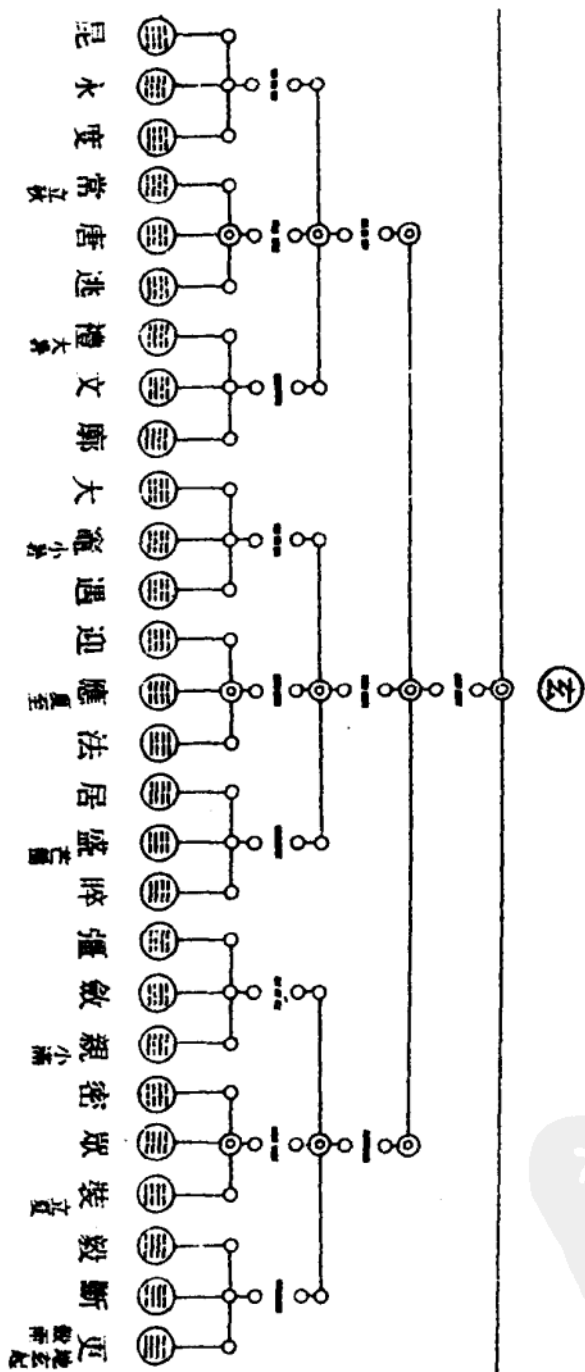
首先,“一玄都覆三方”的横图。一玄含三方即三玄,天玄,地玄,人玄。天玄地玄人玄各有一州二州三州,每州各含三部,每部各含三家,即天玄地玄人玄各九部,共二十七家。三玄合计共八十一家,即八十一首。天玄,起于“中”终于“事”。地玄起于“更”,终于“昆”。人玄,起于“减”,终于“养”。八十一首表示一年周期,含二十四节气。其图如次:

① 《解嘲》。

② 《太玄莹》。

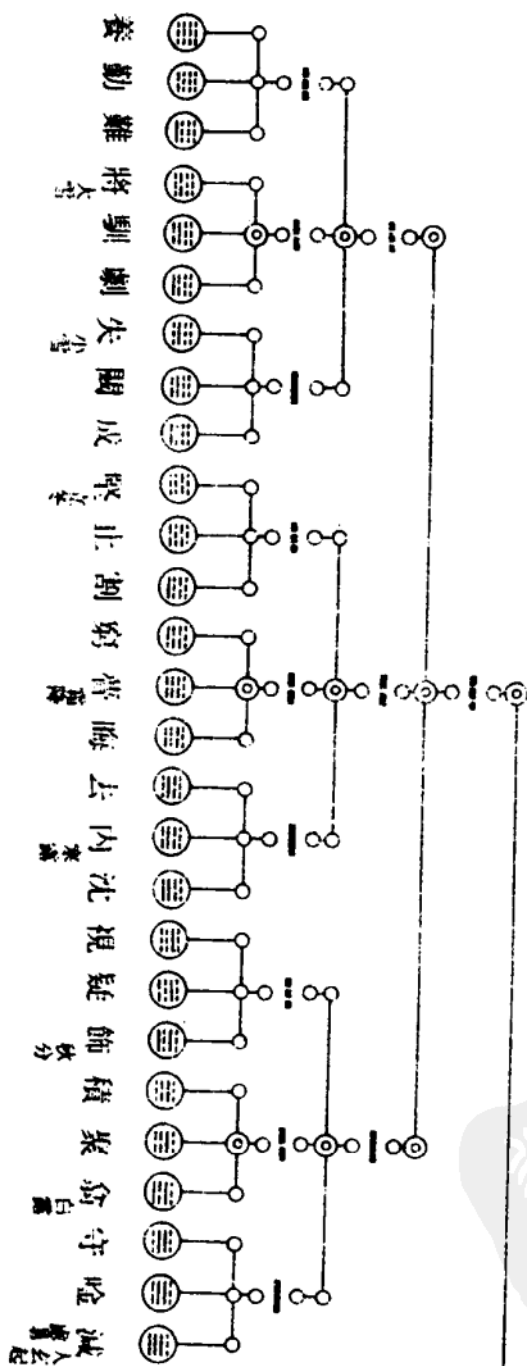


一玄都覆三方图

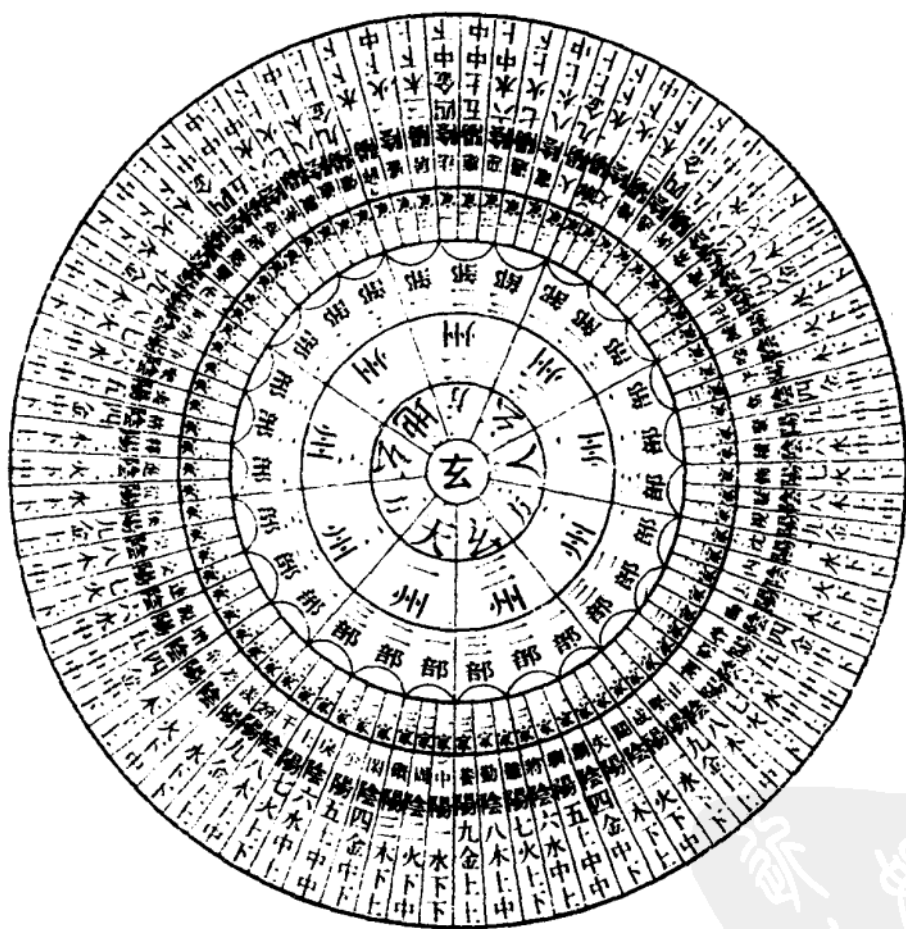


鄭子知書

PDG



其次,《太玄》方州部家八十一首图。天玄、地玄、人玄各有三州、九部、二十七家,每州含九家。九家之中,一、三、五、七、九为阳,二、四、六、八为阴,共五阳四阴。纳入五行,则一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五居中央为土。九家再分三等九级,下下、下中、下上;中下、中中、中上;上下、上中、上上。按此制为圆图,如下(此图录自元胡一桂《周易启蒙翼传》外篇):



太玄方州部家八十一首图



图中关于五行同八十一首的关系,《太玄》曾提出一首歌诀:“一与六共宗,二与七并明,三与八成友,四与九同道,五与五相守。”^①后来到宋代,刘牧发为《洛书》,朱熹视为《河图》。朱熹的看法成为目前通行的观点。关于五行与五方、四时的关系,《太玄》写道:

三八为木,为东方,为春;生火,胜土。
四九为金,为西方,为秋,生水,胜木。
二七为火,为南方,为夏;生土,胜金。
一六为水,为北方,为冬;生木,胜火。
五五为土,为中央,为四维,生金,胜水。

这一观点,后来数术家奉为圭臬,沿用至今,乃东方时空观的特点之一,启示网络结构的思维方法。

《太玄》象数图式,蕴涵着中华优秀传统文化中多方面内容,受《易纬》、《黄帝内经》影响颇深。力图对自然、社会、人事作多方面联系,欲使自己的思想成为包罗万象、具有绝对权威的理论体系。对此桓谭看得十分清楚,对它的评价亦公允。他说:“扬雄作《玄书》,以为玄者天也,道也。言圣贤制法、作事,皆引天道以为本统,而因附续万类、王政、人事、法度。故宓戏氏谓之‘易’,老子谓之‘道’,孔子谓之‘元’,而扬雄谓之‘玄’。《玄经》三篇,以纪天地人之道。”^②汉代思想家王充对扬雄《太玄》思想,亦予以极高评价:“阳成子长作《乐经》,扬子云作《太玄经》,造于眇思,极窅冥之深,非庶几之才,不能成也。孔子作《春秋》,二子作两经,所谓卓尔蹈孔子之迹,鸿茂参二圣之才者也。”^③

① 《太玄图》。

② 引自《后汉书·张衡传》注。

③ 王充《论衡·超奇》。

第二节 魏伯阳《周易参同契》与易象

魏伯阳是东汉末年的炼丹术士,生平无可考,约生活于顺帝桓帝(126—167)时期。晋葛洪《神仙传》将他列为仙人,说他进山炼丹服食而同其弟子和白犬一齐升仙。

魏伯阳总结先秦两汉时期的炼丹经验,著《周易参同契》,成为流传至今的一本有影响的炼丹著作,史称“万古丹经王”。朱熹为此书作注,撰《周易参同契考异》,对其人其书作如此介绍:“魏伯阳,会稽上虞(今属浙江)人。修真潜默,养志虚无,博瞻文辞,通诸纬候。得古人《龙虎经》,尽获妙旨。乃约《周易》撰《参同契》三篇。……密示青州徐从事,徐乃隐名而注之。桓帝时,公复授与同郡淳于叔通,遂行于世。”^①《周易参同契》有上中下三篇,彭晓分为九十章,约六千言。此书收入《道藏》,注者十余家。有的视为外丹著作,有的视为内丹著作。大抵此书主要讲外丹术,同时亦提倡内丹术,两方面都有影响。此书在易学发展史上亦有重要意义。它将《周易》卦象同内外丹法相结合,为易学应用开辟了新的途径,显示了长江易学同道教思想亲近的特点。

一 《参同契》开道教易学之先河

在中国源远流长的易学发展史上,不同学派学易、用易各有其特点。作为道教著作总汇的《道藏》,收入有关《周易》著作数十部,形成独具特色的道教易学。《周易参同契》堪称道教易学的开山之作。

道教易学的特点,首先是同道教的宗教法术相结合,丰富道术思想;其次是同黄老思想结合,宣扬自然无为的养生法则;再

^① 《周易参同契考异》。



次,将易象同天文历法结合,利于引用天文律历知识普及修炼法术。道教易学具有诸多特点,故成为易学园地里独放异彩的奇葩。

《周易参同契》的书名,即已显示其易学的特色。所谓“参同契”,是指大易、黄老、炉火三者的契合统一。书中写道:“大易情性,各如其度;黄老用究,较而可御;炉火之事,真有所据。三道由一,俱出径路。”^①宋代道士陈显微著《周易参同契解》,对这段话作了明确解释:“大矣哉,道之为道也。生育天地,长养万物,造化不能逃,圣人不能名。伏羲由其度而作《易》;黄老究其妙而得虚无自然之理;炉火盗其机而得烧金干汞之方。……虽分三道,则归一也。”^②这是说大易的天人之道,黄老的自然之道,炉火的炼养之道,都是从不同角度阐明客观自然法则,其基本旨趣是相通的,都可作为道教练养的指导思想。

《参同契》的基本内容是讲炼丹法则,为什么要同大易相联系?无非是作者在论述炼丹原理及操作过程时,需要假借《周易》卦象及一些概念、范畴,使人们喜闻乐见,便于理解。朱熹在其《周易参同契考异》中,对此作了详细论述。他写道:“其书假借君臣,以彰内外;叙其坎离,直指铅汞;列以乾坤,奠量鼎器;明之父母,保以始终;合以夫妻,拘其交媾;譬诸男女,显以滋生;析以阴阳,导之反复;示以晦朔,通以降腾;配以卦爻,形于变化;随之斗柄,取以周星;分以晨昏,昭诸刻漏,莫不托易象而论之,故名《周易参同契》云。”^③朱熹列举了《参同契》中常用的许多概念范畴,如乾坤、坎离、君臣、父母、男女、阴阳、夫妻、卦爻等,都是来自《周易》。《参同契》特别用了不少卦象,表述四时节气变化,

① 《周易参同契》下篇,第八十五章。(以下简称《参同契》。分章依彭晓《周易参同契分章义》。)

② 《周易参同契解》卷下。

③ 《周易参同契考异》。

阴阳消长。由于《周易》同炉火的这种密切关系,故朱熹认为,《参同契》“此虽非为明《易》而设,然《易》中无所不有,苟其言自成一家,可推而通,则亦无害于《易》”^①。朱子花了很大功夫对《参同契》中“自成一家”的易学思想,作了深入研究,详细注释,供人玩味。

《参同契》对于《周易》有自己的一些看法,写道:“若夫至圣,不过伏羲,始画八卦,效法天地;文王帝之宗,结体演爻辞;夫子庶圣雄,十翼以辅之。三君天所挺,迭兴更御时。优劣有步骤,功德不相殊。”^②是说三圣作《易》因时代不同,互有长短,论其功德,各有千秋,不相上下。

《参同契》之于《周易》,并不重视其卦爻辞和《易传》思想,主要注重的是其易象。所以它说:“《易》者,象也。悬象著明,莫大乎日月。穷神以知化,阳往则阴来。辐辏而轮转,出入更卷舒。”^③又说:“坎戊月精,离已日光,日月为易,刚柔相当。”^④实际上魏伯阳由“日月为易”说,发展为“坎离为易”说,突出坎离二卦在《周易》六十四卦中的意义,认为这是对炼丹术有决定意义的一对卦象。

伯阳还将大易同黄老思想相结合,以之论述丹道。《参同契》明白叙述道:“歌叙大易,三圣遗言,察其旨趣,一统共论。务在顺理,宣耀精神。神化流通,四海和平。……引内养性,黄老自然,含德之厚,归根返元。”^⑤这是说大易宣耀的神化流通、阴阳和平精神,同黄老自然无为、恬静养性思想是一致的,都应当作为道家修炼成仙的指导思想。

① 《周易参同契考异》。

② 《周易参同契》上篇,第三十五章。

③ 《周易参同契》上篇,第十章。

④ 《周易参同契》上篇,第九章。

⑤ 《周易参同契》下篇,第八十八—八十九章。

五代时彭晓写《参同契通真义》，概述《参同契》的用《易》原则，旨在“假《易》显象”。写道：“大率以乾坤为鼎器，阴阳为堤防，水火为化机，五行为辅助，真铅为药祖，……互施八卦，驱役四时，假《易》显象。”^①“假《易》显象”一语，的确恰中要害，抓住道教易学的基本特点。道教易学家研究《周易》的目的，不在于阐发《周易》的基本理论，而在于“假《易》显象”，阐述自己的内外丹法，发展自己的道术，使之易于为人所接受。

二 假《易》显象，宣耀丹道

道教练丹术，有外丹和内丹两种。炼外丹的方术，是用丹炉（加热设备）丹鼎（炉内的药物烹炼反应室），烧炼铅汞等制丹药物，经多次加温，掌握一定火候，炼制成“金丹”。炼内丹的方术，是将人体的某些部位比作炉鼎，将人体精、气、神“三宝”比作药物，使精气在体内按意念导引的途径运行，经过一定时间，精气在体内凝结成丹。为使炼丹的炉鼎、药物、火候等术语形象化、神秘化，炼丹家使用了种种隐语和代号，不少隐语、代号都同《周易》卦爻象相联系，即假《易》之卦象，以显示炉鼎、药物、火候等物象和事象。

炼丹首要立鼎器。《参同契》以乾坤二卦代表鼎和炉，写道：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。”^②朱熹对此话从丹法上作了解释，他说：“乾坤，以宇内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始皆在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物变化终始皆在其间，此乾坤所以为易之门户，众卦之父母也。……然则乾坤其炉鼎欤！”^③朱子将乾坤看做《参同

① 《通真义目录详注》。

② 《周易参同契》上篇，第一章。

③ 《周易参同契考异》。

契》中炉鼎的代号,是符合原意的,人称天地为洪炉亦是此意。宋代张伯瑞《悟真篇》讲内丹法则,同样沿用这一代号,说道:“炼药须寻偃月炉”,“安炉立鼎法乾坤”。^①关于炼丹鼎器的具体描述,《参同契》中有《鼎器歌》。炼外丹的药物,最重要的有八种,谓之“八石”,即朱砂、硫黄、雄黄、云母、空青、戎盐、硝石、雌黄。《参同契》强调“八石正纲纪”之说,指的就是这八种常用外丹药物。

药物之中以铅汞两种为主。《参同契》云:“知白守黑,神明自来。”^②朱熹注曰:“白谓汞,黑谓铅。”《参同契》所说的“坎离为药”,是以坎离为铅汞的代号。坎水代汞,离火代铅。《参同契》描述二者特性指出:“故铅外黑,内怀金华,被褐怀玉,外为狂夫。”^③“河上姹女,灵而最神;得火则飞,不见埃尘。”^④“狂夫”指铅,“姹女”指汞。汞即水银,又称青龙;铅为金公,又名白虎。炼丹过程即是在炉中加温,使铅汞等药物在鼎中发生化学反应,反复炼化多次,使之凝聚成丹。《参同契》描述这一过程道:“龙呼于虎,虎吸龙精。两相饮食,俱相贪便。遂相含咽,咀嚼相吞。”^⑤这一变化的化学反应式为 $\text{HgS} + 3\text{Pb}_3\text{O}_4 \rightarrow \text{HgO} + 9\text{PbO} + \text{SO}_2 \uparrow$ 。 SO_2 挥发,余下 HgO 、 PbO ,为黄色混合物,故称金丹。《参同契》总结这一过程道:“推演五行数,较约而不烦。举水以激火,奄然灭光荣。……水盛坎侵阳,火衰离昼昏。阴阳相饮食,交感道自然。名者以定情,字者缘性言。金来归性初,乃得称还丹。”^⑥坎离交感,阴阳和合,金丹乃成。

① 《悟真篇》,七绝。

② 《周易参同契》上篇,第二十三章。

③ 同上。

④ 《周易参同契》中篇,第七十二章。

⑤ 《周易参同契》中篇,第六十九章。

⑥ 《周易参同契》上篇,第三十九—四十章。

除了鼎炉及药物,炼丹成功与否,关键在善于掌握火候。加温为进火,降温称退符;高温为武火,低温称文火。文武进退,均按一定时间节度。此种火候的奥秘,非常人所能了解。《参同契》借用《周易》卦象,显示进火退符的节律,使炼丹经验更加神秘化。《参同契》写道:炼丹药物配好后,“捣治并合之,驰入赤色门,固塞其际会,务令致完坚。炎火张于下,昼夜声正勤。始文使可修,终竟武乃陈。候视加谨慎,审察调寒温,周旋十二节,节尽更亲观”^①。这是说首先要封釜口,进火当先文而后武,随时注意调节火候,紧紧掌握十二节律的转换。

炼丹的火候分三大类,均以卦象表述。全程火候,以一年为期,用十二消息卦为代号。阶段火候,以一月为期,用月体纳甲的六卦为代号;逐日火候,以昼夜为期,用屯蒙至既济未济等六十卦(乾坤、坎离四卦除外)为代号。先以逐日火候为例。《参同契》写道:“朔旦屯直事,至暮蒙当受。昼夜各一卦,用之依次序。”^②“既(济)未(济)至味爽,终则复更始。日辰为时期,动静有早晚。”^③一月三十日,每日用两卦代表火候之文武变化,即阴阳消长,旦用屯,暮用蒙;次日旦用需,暮用讼,依《序卦》顺次安排。三十日旦用既济,暮用未济。下月初一日,又重新开始,旦用屯,暮用蒙。故谓“终则复更始”。在此一日之间,“赏罚应春秋,昏明顺寒暑,爻辞有仁义,随时发喜怒”^④。春秋寒暑气温不同,随时节的变化而定“喜怒”,即文火与武火转换。火候的调节,当如帝王发号令,一点不可轻慢。“万乘之主,处九重之室,发号出令,顺阴阳节。藏器俟时,勿违卦日。屯以子申,蒙用寅戌。余六十卦,各自有日。聊陈两象,未能尽悉。立义设刑,当

① 《周易参同契》上篇,第三十八章。

② 《周易参同契》上篇,第三章。

③ 《周易参同契》上篇,第四章。

④ 《周易参同契》上篇,第六章。

仁施德。逆之者凶，顺之者吉。”^①“屯以子申，蒙用寅戌”，是按京房纳甲说，屯卦六爻从庚子到戊申，蒙卦六爻从戊寅到丙戌。阳气上升用文火，“施德”；阴气上升用武火，“设刑”。违此程序，则是“逆之者凶”。

朱熹概述魏伯阳取易之卦象以论丹法云：“按魏书首言乾坤坎离，四卦橐籥之外，其次即言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚。又次言纳甲六卦，以见一日用功之进退。又次言十二辟卦，以分纳甲六卦而两之，盖内以详理月节，而外以兼统岁功。其所取于《易》以为说者，如是而已。”^②

以上就外丹为例，其内丹法术，亦大体相似。以乾坤代鼎炉，指人的躯体；以坎离代药物，指人体内的精与气；以屯蒙表火候，指控制精气在体内运转成丹之节律。《参同契》写道：“耳目口三宝，固塞勿发扬。真人（元气）沉幽渊（丹田），浮游守闺中（中宫）。……离（目）气内营卫，坎（耳）乃不用聪，兑（口）合不以谈，希言顺鸿濛。”“委志归虚无，无念以为常。”^③其要领闭目塞听，默口不言，处于无思无念绝对安静的虚无境界。排除外界一切干扰，由元神驱动精气在身体内运转。这种炼养精气功夫，又称“抱一”之法。“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元。近在我心，不离己身，抱一勿舍，可以长存。”又说：“内以养己，安静虚无。元本隐明（闭目），内照（内视）形躯。闭塞其兑（口），筑固灵株（舌）。 ”^④朱熹对此种丹法有所评述：“坎离水火，龙虎铅汞之属，只是互换其名。其实只是精气二者而已。精，水也，坎也，龙也，汞也；气，火也，离也，虎也，铅也。其法以神运精气，结而

① 《周易参同契》中篇，第四十二章。

② 朱熹：《周易参同契》附录引。

③ 《周易参同契》中篇，第六十六章。

④ 《周易参同契》下篇，第八十九章。

为丹。”^①

无论外丹内丹,掌握火候至关重要。《参同契》借易象以明之,故详述十二消息卦与月体纳甲说同火候进退之关系。

三 依托易卦,以明岁候

炼丹过程,须适应四时气象变化,调节文武火候。为此当掌握不同时节阴阳消息,即熟悉一年之内或一月之内阴阳寒暑变化规律,决定进火退符之节度。《参同契》受汉代易学象数学的启示,依托《周易》卦象,显示天文历法,假借纳甲说与十二辟卦说以明丹法火候,从而使《周易》象数的应用进入新的领域。

魏伯阳运用纳甲说,将《周易》卦象同每月的月相对应,纳入天干、方位与日期,显示一月三十日阴阳变化的一般节律,目的在利于掌握一月火候。

《参同契》写道:“三日出为爽,震(䷲)受庚西方;八日兑(䷹)受丁,上弦平如绳;十五乾(䷀)体就,盛满甲东方。……十六转受统,巽(䷸)辛见平明;艮(䷳)直于丙南,下弦二十三。坤(䷁)乙三十日,东方丧其明。”^②月体纳甲说,实是将朔、望、上弦、下弦等月相,同震兑乾,巽艮坤六卦之卦象,与日期、天干、方位五者结合,构成一个月相变化周期图,称为《月体纳甲图》,令人一目了然,易于掌握。如下页图。

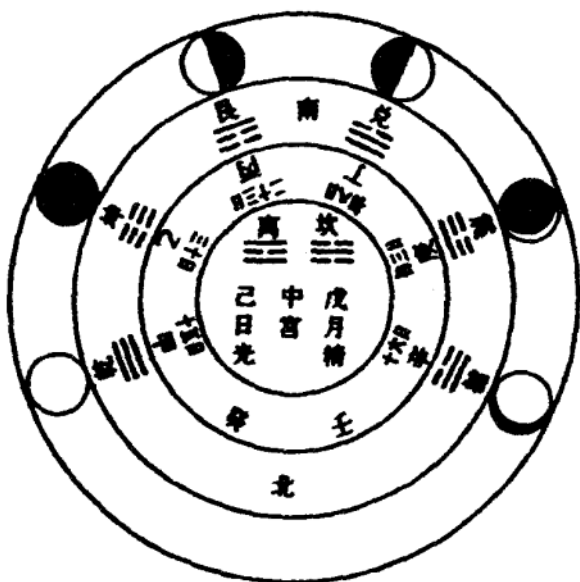
朱熹对纳甲图作了解释:“坤复之间为晦,震为初三,一阳生;八日为兑,月上弦;十五日为乾。十八日为巽,一阴生。二十三日为艮,月下弦。坎离为日月,故不用。《参同契》以坎离为药物,余者以为火候。”^③上半月,三日、八日、十五日为一阳、二阳、

① 《周易参同契考异》。

② 《周易参同契》上篇,第十三—十五章。

③ 《周易参同契考异》。

三阳,阳气日长,为进火之候;下半月,十八日、二十三日、三十日,为一阴、二阴、三阴,阴气日长,当退符。其奥妙在于月相的圆缺同卦象相应。



月体纳甲图

纳甲法用六卦表示一月六节,每节五日。坎离二卦未用,朱熹认为此中有深刻道理。他说:“纳甲之法,乾纳甲壬,坤纳乙癸,震纳庚,巽纳辛,

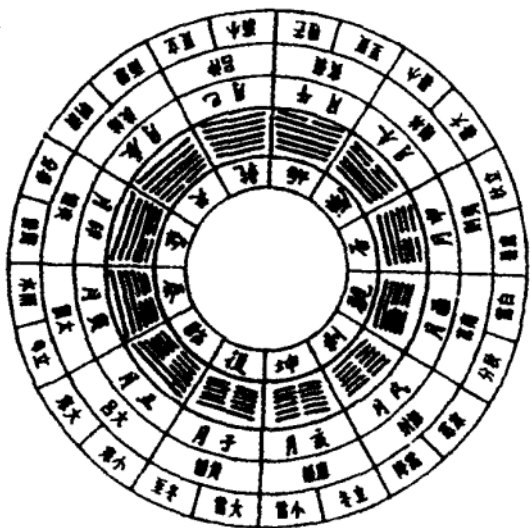
艮纳丙,兑纳丁,皆有定位。而坎纳戊,离纳己,无定位;盖六卦之阴阳,即坎离中爻之周流升降也。故以此之无,制彼之有。如其器有形,而其用乃在其形之空处。盖《老子》所谓:埏埴以为器,当其无,有器之用之谓也。”^①其中包含大易、黄老、炉火统一的妙理。朱子对《参同契》的理解,可谓出神入化。内丹术的奥妙即在“以神运精气”,合乎“以无制有”的原则。

魏伯阳运用十二消息卦,描述一年火候。将一年十二月的阴阳消长对应于《周易》中特定的十二个卦象,并与十二律、十二辰相结合,构成四时阴阳变化周期图,名为《十二消息卦图》(或《十二辟卦图》),目的在以一卦主一月,利于掌握四时炼丹火候。《参同契》坚持炼丹火候必须同四时气象相顺应的原理,写道:“动静有常,奉其绳墨,四时顺宜,与气相得。刚柔断矣,不相涉

① 《周易参同契考异》。

人,五行守界,不妄盈缩,《易》行周流,屈伸反复。”^①纳甲与十二辟卦都是按“《易》行周流”的原则而编制的周期循环图。纳甲以一月三十日为期,十二辟卦以一年三百六十日为期。前者依月相变化取卦象,后者以四时寒暑变化取卦象。

《参同契》依据的十二辟卦说,创自京房。十二辟卦的次序是:十一月,冬至一阳生,取复卦,月建子;十二月,临卦二阳,建丑;次年正月,泰卦,三阳建寅;四月大壮,建卯;五月夬卦,建辰;四月乾卦,建巳。自复至乾六卦,由一阳遂月上升到纯阳无阴,阳气渐升,阴气下降。五月,夏至一阴生,取姤卦,月建午;六月遁卦,二阴,建未;七月否,建申;八月观,建酉;九月剥,建戌;十月坤,建亥。自姤至坤六卦,由一阴逐月上升到纯阴无阳,阴气渐升,阳气下降。如上图。



十二辟卦图

《参同契》以十二消息卦表述一岁之火候,依月建,纳律吕。描述逐月情况道:

朔旦为复,阳气始通。……黄钟建子,兆乃滋彰。
临炉施条,开路正光。……丑之大吕,结正低昂。
仰以承泰,刚柔并隆。阴阳交接……辐辏于寅。
渐历大壮,侠列卯门。……刑德相负,昼夜始分。

① 《周易参同契》中篇,第四十五章。

夬阴以退，阳升而前。洗濯羽翮，振索宿尘。
 乾健盛明，广被四邻。阳终于巳，中而相干。
 姤始纪绪，履霜最先。井底寒泉，午为蕤宾。
 遁去世位，收敛其精。怀德俟时，栖迟昧冥。
 否塞不通，萌者不生。阴伸阳屈，没阳姓名。
 观其权量，察仲秋情。任畜微稚，老枯复荣。
 剥烂肢体，消灭其形。化气既竭，亡失至神。
 道穷则返，归乎坤元。恒顺地理，承天布宣。^①

复卦一阳生，显示十一月夜半子时，火候初起；临卦显示十二月丑时，进二阳火候；泰卦显示次年正月寅时，进三阳火候，二、三月以此类推。乾卦纯阳，四月巳时进六阳火候，进火已达极限。自姤开始退符。姤卦一阴生显示五月，午时，退一阴符候；遁卦显示六月未时，退二阴符候；否卦显示七月申时，退三阴符候；八、九月以此类推，坤卦显纯阴无阳；十月亥时，退六阴符候，退符已达终极，将转入下一轮进火退符周期。

朱熹概括《参同契》以十二卦显示火候的思想指出：“此以十二卦细分一月之火候，亦通一岁之火候也。……其推演之例，以卦名、律名、辰名三者而言。”^②总之，魏伯阳依据黄老学派炼丹家的经验，借用《周易》卦象和汉代象数易学的思想资料，阐述炼丹方术，力图沟通易学、黄老、炉火三者关系，著成《周易参同契》这一影响深远的著作，开辟易学应用新途径，成为道教易学的先驱者，也为长江易学发展树立了一种新范型。

① 《周易参同契》中篇，第四十九—六十章（文中有删节）。

② 《周易参同契考异》。



第三章

魏晋南北朝时期长江易学

第一节 虞翻的象数易学

虞翻是三国时期著名易学家，会稽余姚（今浙江余姚县）人。生于东汉桓帝延熹七年（164），卒于吴大帝嘉禾二年（232）。他沿袭汉代象数易学传统，创造性地诠释《周易》经传，将象数易学发展到高峰。

虞翻字仲翔，出身封建官僚家庭，易学世家。少而好学，志气高远。青年时期任会稽太守王朗功曹。继为孙策功曹，与策友善，随军左右，驰骋疆场。后举茂才，得曹操举荐，朝廷召为侍御使，不就。孙权即位称帝，虞翻被任为骑都尉，参与三国争霸战争。因其禀性耿直，多次犯颜直谏，屡使孙权大怒，先谪居丹阳泾县，再迁交州，流放十余年。虽处境坎坷，从未间断学问。晚年讲学交州，门生数百，著述颇丰。有《论语注》、《孝经注》、《国语注》、《老子注》、《太玄注》等。

虞翻承继四代易学家传。高祖虞光，为零陵太守，治孟氏易；曾祖虞成，为平舆令，继其父易学；祖父虞凤，治易尤精深；其父虞歆，为南阳太守，受家传易教，藏易书最多。虞翻承深厚易学家传，沿袭孟喜象数易学思路，博览诸家，其易著甚多，有《周

易日月变例》、《京氏易律历注》、《周易集林律历》、《明扬释宋》（扬雄、宋衷易学）。惜诸书亡佚，无从考究。唯其《周易注》经唐李鼎祚摘入《周易集解》，得以保存基本内容。清孙堂辑《汉魏二十一家易注》，存虞翻《周易注》十卷，附录一卷，为当今研究虞氏易学的主要依据。

虞翻易学祖述孟喜易学，对荀爽易学尤为推崇，但不拘泥陈说，多有独到发明。其《周易注》除容纳孟喜京房卦气说、魏伯阳月体纳甲说、荀爽乾坤升降说外，具有独创性者为旁通说、互体说、逸象说、半象说等。他曾将其《周易注》上之朝廷，在疏中写道：“前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。”“臣生于乱世，长于军旅，习经于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注”^①这位文武双全、学识渊博的易学家，不满足于前人章句之学，决意自出心裁，“依经立注”，有目空一切气概。他将《周易注》送给当时学界泰斗孔融，受到高度赞誉。孔融回信说：“闻延陵之理乐，观吾子之治《易》，乃知东南之美，非徒会稽之竹箭也。”^②传说他笃好《易经》，与道士有关。虞翻与道教名士魏伯阳同郡。魏著《周易参同契》，虞翻特为之作注。虞翻熟悉术数，尝用《周易》为孙权占筮。《三国志·虞翻传》裴松之注引《虞翻别传》的记载说：“关羽既败，孙权使虞测之，得兑下坎上之节卦，五爻变之临。虞云：‘不出二日，必当断头。’后果应验节九五，变阴爻为临，卦辞为‘至于八月有凶。’”孙权称赞虞翻预测的神通说：“不及伏羲，可与东方朔为比矣。”^③虞翻易学同道教的联系，实反映长江易学的一大特色。虞翻易学的基本特色，尤在“取象释《易》”，推进汉代象数易学的发展。

① 《三国志》卷五七，《虞翻传》裴松之注引《虞翻别传》。

② 《三国志》卷五七，《虞翻传》。

③ 《三国志·虞翻传》。

一 “卦变说”及其哲学意义

“取象”释《易》，是虞翻易学的基本特色。对《周易》经传，几乎逐句予以卦爻象解释。本卦的卦爻象不能解释的词句，采用卦变后的卦爻象解之，故卦变说在其易注中应用最广。卦变说，沿于荀爽的乾坤升降说。一卦的某一阴、阳爻发生升降变化，则整个卦象发生变化。使此卦变为彼卦，是谓“卦变”。虞翻认为文王系辞，孔子作传，无一语不以卦爻象作依据，故后人欲了解经传之底蕴，必求之卦爻象。脱离卦爻象则经传词语将成为无源之水，无本之木。离卦爻象而注《易》，无异徒发空论。

虞翻取卦爻象释《易》有三种途径或方法，建立了三种易象学说，即卦变说、互体说、旁通说。每种方法，都有某些变例。三种易象学说构成虞翻的庞大象数易学体系。

虞翻卦变说，是一严整易象变化体系。首先以乾坤二卦为父母卦，变成十二消息卦。复、临、泰、大壮、夬、乾、阳爻依次增加，由一阳增到六阳；姤、遁、否、观、剥、坤，阴爻依次增加，由一阴增至六阴。然后，由十二消息卦，分四个序列，变生其余五十二卦。四个序列是：一阴一阳之复、姤变生其他十个一阴一阳之卦；二阴二阳之临、遁，变生其他十六个二阴二阳之卦；三阴三阳的否、泰，变生其余十八个三阴三阳之卦；四阴四阳的观、大壮，变生其他十六个四阴四阳之卦（其中八个四阴四阳之卦，与八个二阴二阳之卦重复）；五阴五阳之卦，同于一阴一阳之卦；六阴六阳之卦只乾坤二卦，故不另成序列。虞翻用此卦变序列诠释《周易》经传文义。

巽六四：“悔亡，田获三品。”巽为风，无田象，三品指狼、豕、雉，巽卦中无此三象。虞氏注曰：“田，谓二也。地中称田。”“失位无应，悔也。”二动艮为手，故称“获”。谓艮为狼，坎为豕，“艮

二之初，离为雉，获三品矣”。^① 九二失位无应则有悔，“欲二之初，已得应之，故悔亡”。艮为狼，非《说卦》所列卦象，乃虞翻清理的八卦逸象。《说卦》所列八卦之物象只有一百三十六项，虞翻依据经传清理出来的八卦逸象共有三百三十一项，大大超过《说卦》，其注《易》多引逸象。

《易传》：“断木为杵，掘地为臼。臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。”小过，上震下艮。震艮二卦之卦象，不足以释传文。虞翻以卦变释之曰：“晋上之三也。艮为小木，上来之三。断艮，故‘断木为杵’。坤为地，艮手持木，以掘坤三，故‘掘地为臼’。小过上之三，成晋卦，上离下坤，故有坤为地之象。”“艮止于下，臼之象也。震动而上，杵之象也。震动巽入，艮手持杵，出入臼中，舂之象也。”^②小过二至四爻互体巽卦，故有“巽入”象。

比《象》曰：“地上有水，比。先王以建万园，亲诸侯。”虞翻注曰：“先王谓五。初阳已复。震为建，为诸侯。坤为万园，为腹；坎为心。腹心亲比，故‘建万园，新诸侯’。《诗》曰：‘公侯腹心’。是其义也。”^③上坎下坤。九五下降于初，初六升五，成复卦，上坤下震，即“初阳已复”。比变复，含震卦，有诸侯之象。

《乾文言》：“圣人作而万物睹”。虞氏注曰：“圣人则包牺，德合乾五，造作八卦，以通神明之德，以类万物之情。五动成离，日出照物皆相见，故曰：‘圣人作而万物睹’。”^④五动成离，即乾九五变六五，有离象。离为日，显示日出照物之象。

以上卦变是本卦某爻动，变为另一卦，以其卦爻象释文。

虞翻注《易》亦取汉代卦气说。卦气说创自孟喜、京房，以卦的阴阳消息显示一年的气候变化。十二消息卦，由乾坤二卦变

① 《周易集解》巽六四。

② 《周易集解》卷一五，《系辞》下。

③ 《周易集解·比》。

④ 《周易集解·乾·文言》。



来,用十二别卦显示一年十二月阴阳消长;四正卦,是用四别卦显示四时气候特征,即二十四节气转换。

虞翻引十二消息卦注《系辞》“变通配四时”云:“变通趋时,谓十二消息卦也。泰、大壮、夬配春,乾、姤、遁配夏,否、观、剥配秋,坤、复、临配冬,谓十二消息变通,而周于四时也。”^①卦气说是卦变说的开端,卦变说是卦气说的发展。虞翻引用四正卦以注《彖》。《彖》曰:“归妹,天地之大义也。”虞氏对此作了两层注释。其一云:“乾天坤地,三之四,天地交,以离日坎月战阴阳,阴阳之义配日月,则万物兴,故天地之大义也。”归妹,上震下兑。三之四,即坤六三与乾九四互换爻位,卦变为归妹。是天地交之象。归妹二至四互体离,三至五互体坎,故有离日坎月之象。虞翻另一注释道:“乾主壬,,坤主癸。日月会北,震为玄黄,天地之杂,震东、兑西、离南、坎北,六十四卦,此卦最备四时正卦,故天地之大义也。”^②此即直接用四正卦配四方与四时,以释“天地之大义”。

虞氏也引用纳甲说释《易》。纳甲说创自京房,魏伯阳倡月体纳甲说,以卦象变化显示月体盈亏,见于《周易参同契》。虞氏曾注《参同契》,自然吸取其说以注《易》。《系辞》云:“县象著明莫大乎日月”。虞氏注曰:“谓日月县天,成八卦象。三日莫,震象出庚;八日,兑象见丁;十五日,乾象盈甲;十七日旦,巽象退辛;二十三日,艮象消丙;三十日,坤象灭乙。晦夕朔旦,坎象流戊;日中则离,离象就已;戊己土位,象见于中。日月相推,而生明焉,故县象著明莫大乎日月者也。”^③以卦象的变化显示月象的盈亏,是易学家卦变说的妙用。虞翻与之相反,认为日月象显现

① 《周易集解·系辞上》。

② 《周易集解·归妹》。

③ 《周易集解·系辞上》。

八卦之象，未免本末倒置。

虞翻发展卦变说，不止引卦气说、纳甲说注《易》，发展易象，同时亦引用汉易五行说注《易》，发挥易数。在其《周易注》中，将八卦与五行结合，注释天地之数。《系辞》云：“天数五，地数五，五位相得而各有合。”虞氏注云：“天数五，谓一三五七九；地数五，谓二四六八十也。五位，谓五行之位。甲乾乙坤，相得合木，谓天地定位也；丙艮丁兑，相得合火，谓山泽通气也；戊坎己离，相得合土，水火相逮也；庚震辛巽，相得合金，雷风相薄也；壬壬地癸，相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故‘五位相得而各有合’。或以一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土也。”^①先以十数配十天干，再以天干配五行，然后以五行释五位。将五位变化同八卦卦象变化相对应，目的在将八卦与五行相结合，此乃汉代象数易学的特征，虞翻亦用以注《易》。

总之，虞翻卦变说，是一个庞大象数体系。它容纳孟京卦气说、魏伯阳月体纳甲说、郑玄五行说、荀爽乾坤升降说，加上他首创的逸象说，用卦象的种种变化，以注释《周易》经传文辞。卦变说从形式上看，相当烦琐；从思维发展上看，将定型化的卦象思维，改变为灵活多样的卦变思维，拓宽了易学思想，开阔了视野，有利于防止思想僵化，推动了思维的发展，此其一。卦变说将爻象视为非固定的网络结构，其卦象可以改变。改变卦体中一爻或二爻，均可发生卦变，此卦变彼卦，其卦象随之丰富。强调卦象网络结构的可变性，蕴含着辩证思维因素，此其二。卦变说所固有的哲学意蕴，值得深入剖析。

二 “互体”“旁通”的象数思维模式

虞翻“取象释《易》”，除采取卦变形式外，还有“互体”、“旁

^① 《周易集解·系辞上》。

通”形式。这是虞氏广泛运用的另外两种象数思维模式，意蕴深长。互体——打破内外卦重合的固定格局，将卦中六爻关系重新组合，构成新的卦象，称互体卦。二至四爻称内互或二互，三至五爻称外互或五互。虞氏还主张有二至上、三至上、初至五、二至五等四爻互体卦和五爻互体卦，是他对互体的滥用。如豫“初至五体比象”，蒙“二至上有颐养象”等，有违通例，难获共识。

屯六三：“即鹿无虞，惟入于林中。”虞氏之注，即用互体。“即，就也。虞，谓虞人，掌禽兽者。艮为山，山足称麓；麓，林也。三变体坎，坎为丛木；山下故称‘林中’，坤为虎，震为麋鹿，又为惊走，艮为狐狼。三变禽，走入林中，故曰‘即鹿无虞，惟入于林中矣’。”^①屯，上坎下震，注中“艮为山”“艮为狐狼”，取三至五互体艮象；坤为虎，取二至四体坤象。

同人九三：“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”同人，上乾下离。无伏、莽、高、三等象。虞氏用互体注之。“巽为伏，震为草莽，离为戎。谓四变时三在坎中，隐伏自藏，故‘伏戎于莽’也；巽为高，师震为陵，以巽股，‘升其高陵’；爻在三，乾为岁；兴起也，动不失位，故‘三岁不兴也’。”^②“巽为伏”、为高、为股，取自二至四互体巽象。“震为陵”、为草莽，取自同人旁通师卦。师，上坤上坎，二至四互体为震。“乾为岁”，取自同人上卦。

虞氏亦用互体卦象注释《彖》、《象》、《系辞》。明夷《彖》曰：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。”虞氏注云：“以，用也。三喻文王。大难，谓坤。坤为弑父，迷乱荒淫，若纣杀比干。三幽坎中，象文王之拘羑里。震为诸侯，喻从文王者。纣惧出之，故‘以蒙大难’，得身全矣。”^③明夷，上坤下离。离为日，为文明；

① 《周易集解·屯六三》。

② 《周易集解·同人九三》。

③ 《周易集解·明夷·彖》。

坤为地，为柔顺，其象为“内文明、外柔顺”。“坤为弑父”，喻纣杀其叔父比干，取自上卦之象。“三幽坎中”，喻文王拘羑里，取三至五互体之象。

萃《象》曰：“泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。”注云：“君子谓五。除，修。戎，兵。《诗》曰：‘修尔车马，弓矢戎兵’。阳在三四为修，坤为器。三四之正，离为戎兵、冑甲、飞矢。坎为弓弧。巽为绳。艮为石，谓类冑甲，锻厉矛矢，故‘除戎器’也。坎为寇，坤为乱，故‘戒不虞也’。”^①萃，上兑下坤。三至五互体巽，故有“巽为绳象”；二至四互体艮，故有“艮为石”象。“三四之正”，即六三变九三，九四变六四，阴阳各正其位。如此，萃则变为上坎下艮之蹇。互体坎、离。故有“离为戎兵”，“坎为弓弧”之象；“坎为寇”之象亦在其中。

《系辞》云：“斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。”益，上巽下震。震为足，巽为木，其象不足以释全文。虞氏注云：“否四之初也。巽为木，为入，艮为手，乾为金，手执金以入木，故斲木为耜。‘耜止所愈，因名曰耜。艮为小木，手以挠之，故揉木为耒’。耒耜，耔器也。巽为股，进退；震足动耜，艮手扶耒，进退田中，耕之象也。益万物者莫若风雷，故法风雷而作耒耜。”^②注中艮为手，为小木，乾为金，坤为田，均非益卦原有之象。虞翻用卦变及互体解释。谓三阴三阳的益卦，乃由否卦变来，即“否四之初”，四爻与初爻互换其位。否，上乾下坤。二至四互体艮象，则显示乾金、坤田、艮手之象。益三至五亦互体有艮。

互体说，肇自先秦。《左传》记载，陈厉公生敬仲，使周史占之，得观之否。断曰：“坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土

① 《周易集解·萃》。

② 《周易集解·系辞下》。

上,山也。”^①否,上乾下坤;二至四互体艮象。艮为山。此最早出现互体断占的记录。此后以互体释《周易》经传者,有汉代的京房、郑玄、荀爽等,至虞翻则广泛运用,遍注《周易》。

从思维方法上看,互体说有其合理可取之处。将别卦六爻视为可变结构,爻与爻的关系可以重新组合。别卦本已包含内外二卦,再包含二个互体卦,即一卦包含四个经卦。而且两个互体卦还可组成另一新的别卦,为人们的思维开拓了更广阔的范围,打破思想的局限性,增加灵活性,当然也免不了牵强附会。

旁通——一卦转化为自身的对偶卦,两卦的阴阳爻性相反,相通。旁通说乃虞翻独创,前无先例,认为两对偶卦,虽卦画相反,其含义相通。此说根据《文言》:“六爻发挥,旁通情也。”^②虞氏注《易》有二十余处利用旁通方法,颇含新意,启示人们从阴阳交易角度,观察分析问题,着眼于事物之间对立统一关系。

豫卦辞云:“利建侯,行师。”虞氏以互体、旁通作注:“复初之四,与小畜旁通。坤为邦国,震为诸侯。初至五,体比象;四利复初,故‘利建侯’;三至上,体师象,故‘行师’。”^③豫,上震下坤。有邦国、诸侯之象。初至五、五爻互体,坤之上互体有坎,上坎下坤,乃比象。比四复初,亦为震,故利建侯。虞氏云:豫“三至上,体师象”,有误。此未引上巽下乾之小畜卦象释义。

履卦辞云:“履虎尾,不咥人,亨,利贞。”虞氏注:“谓变讼初为兑也。与谦旁通。以坤履乾,以柔履刚,谦坤为虎,艮为尾,乾为人,乾兑乘谦,震足蹈艮,故‘不咥人’。刚当位,故通。”^④履,上乾下兑;谦,上坤下艮、六爻相反,旁通。坤虎、艮尾之象自谦出。乾为人,兑为悦,故有人悦履虎尾之象(即“乾兑乘谦”)。引用旁

① 《周易集解·系辞下》。
② 《周易集解·乾·文言》。
③ 《周易集解·豫》。
④ 《周易集解·履》。

通卦象释义,实属牵强。

小畜九三:“舆说辐,夫妻反目。”此乃日常现象,勿须卦象解释,一望而知。虞氏以旁通、互体为注,十分烦琐。注云:“豫坤为车,为辐,至三成乾,坤象不见,故‘舆说辐’。豫震为夫,为反;巽为妻,离为目。今夫妻共在四,离火动上,目象不见,巽多白眼,夫妻反目。”^①小畜,上巽下乾,与上震下坤之豫旁通。有车、辐之象,然小畜原不见车象,故“车脱辐”。豫中无目(离)象,巽多白眼,故“夫妻反目”。

坤《文言》:“天地变化,草木蕃。天地闭,贤人隐。”虞翻坚持反卦说,释前句曰:“谓阳息坤成泰。天地反,以乾变坤,坤化升乾,万物出震,故‘天地变化,草木蕃’矣。”释后句曰:“谓四。泰反成否。乾称贤人,隐藏坤中,以俭德避难,不荣以禄,故‘贤人隐’矣。”^②泰,上坤下乾,地在上,天在下,故“天地反”。坤之内卦变为乾,“以乾变坤”“坤化升乾”,三至五互体有震,故“万物出震”。泰卦倒转乃成否,上乾下坤,若贤人隐于地中之象。此以反卦释《易》。反卦即本卦颠倒其卦体,变为另一卦。

观六四:“观国之光,利用宾于王。”虞氏注亦用反卦。观,上巽下坤。注曰:“坤,为国,临阳至二,天下文明。反上成观,进显天位,故‘观国之光’。王谓五阳,阳尊宾坤,坤为用,为臣,四在王庭,宾事于王,故‘利用宾于王’。《诗》曰:‘莫不敢来宾,莫不敢来王’,是其义也。”^③临,上坤下兑,“反上成观”。观九五为王,六四为宾,阴承阳乃“宾于王”之象。

旁通卦,后来称为“相错”卦,二卦阴阳爻相对,阳对阴,阴对阳。反对卦,后来称为“相综”卦,卦体颠倒变为另一卦,甲反成

① 《周易集解·小畜九三》。

② 《周易集解·坤·文言》。

③ 《周易集解·观六四》。



乙,乙反成甲,二卦综合为一。相错与相综,均反映《周易》卦象的复杂关系。虞翻利用互体、旁通,反卦释《易》,达到炉火纯青、得心应手的高妙水平,推动象数思维极大发展。这种思维方法,从形式上看,有烦琐之嫌,不少地方相当牵强。从其思维内容看,含有一定合理成分。互体,注重卦象的结构变化,注重爻象内在关系结构的调整,扩而大之,注重事物之间内在关系的微妙变化,颇有实际价值。旁通,注重卦象的对立面,及二卦爻象交错变化的复杂关系,力戒孤立地看问题,克服思想简单化、片面性。无可否认这种思维方法存在二重性。

三 “取象释义”的二重性

虞翻《周易注》广泛地引用卦爻象诠释《周易》经传文义,建立了卦变、互体、旁通、反卦等象数思维方法,营造庞大的象数易学体系,将汉代象数易学发展到登峰造极的地步,在易学史上占有重要地位。虞翻易学在中国思想史上的积极意义,大体有三方面值得注意。

首先,在汉代谶纬神学甚嚣尘上之时,易学思想领域,长期为阴阳灾变思想所统治,孟喜、京房易学被列入学官,设博士传授,具有官方学术地位。虞翻易学诞生于东汉末年社会大动荡之中,言象数而不言阴阳灾异,使易学摆脱神学统治,是一大进步。

其次,其卦变说、互体说视卦象为可以改变的关系网络结构,卦中的一爻或两爻,无论改变其爻位或爻性,均使卦象发生重大变化。如此则突出卦象的“流行”特征;扩而大之,让人们观察事物应着眼于其变动性,力戒刻板不化。

再次,其旁通说、反卦说,诱导人们不只注意卦的显现之象,还应考虑其隐伏之象;不止着眼其正面,还当考虑其对立面。如此,则突出卦象的“对待”特征;扩而大之,使人们在观察问题时

切不可忽视事物间对立统一关系,力戒孤立片面看问题。从哲学思维上看,虞氏象数易学体系,总结并发展了汉代象数易学传统,善于灵活运用卦象,其烦琐体系中,蕴含着某些辩证思维因素,对于锻炼人们的理性思维有一定积极作用。

这种象数思维方法,无可讳言存在二重性,其消极影响相当突出。一种倾向掩盖着另一种倾向。引诱人们一味揭示《周易》经传背后存在的卦爻象依据,而忽视或阻碍人们对《周易》经传思想实质的阐发,对其中揭示的客观规律的探讨,或记录的历史事件的考证,掩盖了《周易》经传的思想文化的深刻内蕴。

(一)“取象释义”妨碍哲学思想的阐发。这方面例子甚多。《周易》是一部哲学著作,其卦爻辞和《易传》包含着许多深邃哲理。卦爻辞中的哲理格言甚多,如“亢龙有悔”,“无平不陂,无往不复”,“履霜,坚冰至”,“其亡其亡,系于苞桑”等。虞翻着力于“取象”释义,往往妨碍从哲理方面去深入思考。革《彖》曰:“天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人。”富有深刻的社会变革思想。虞翻注曰:“谓五位成。乾为天,坤为地,震春兑秋,四之正,坎冬离夏,则四时具坤,革而成乾,故天地革而四时成也。汤武谓乾,乾为圣人。天谓五,人谓三,四动,顺五应天,故‘顺天应人’。巽为命也。”^①如此注释将原文依天、地、革、命、四时、成,一字一字拆开,予以卦象解释,不考虑词句的贯通,更难阐发其深刻意义。《易传》本意在教育人们进行“革命”活动,要以汤、武为法,遵循“顺天应人”的准则。虞翻的注释把人们的思想引向烦琐无味的单词解释,完全失去学《易》宗旨。

(二)“取象”释义亦不利于对历史事件作深入考察。《周易》经文中保存不少上古史事,如“帝乙归妹”,“箕子之明夷”,“高宗伐鬼方”,“王用享于岐山”。“取象”释义方法,对史事记

① 《周易集解·革·彖》。

载横加割裂,模糊了历史痕迹,大大妨碍对历史掌故作科学考核。

旅上九:“鸟焚其巢。旅人先笑后号咷,丧牛于易。”经考证这记载的是殷先祖王亥,客居易国,意气骄横,生活淫乱,终为易君所杀,焚其住所,夺其牛羊。《易经》以“先笑后号咷”概述王亥乐极生悲的遭遇,寓有深刻哲理。虞翻“取象”作注,写道:“离为鸟,为火,巽为木为高。四失位变震,为筐,巢之象也。今巢象不见,故‘鸟焚其巢’。震为笑,震在前,故先笑;应在巽,巽为号咷,巽象在后,故‘后号咷’。谓三动时坤为牛。五动成乾,乾为易。上失三,五动应二,故‘丧牛于易’”^①对原文支解割裂,依文立象,连历史事件的痕迹都被抹煞了。

(三)“取象”释义更阻挠对自然规律的探讨。《周易》经文中,反映了古人对某些自然现象和自然法则的初步认识,具有科学价值。如“履霜,坚冰至”,“丰其部,日中见斗”等。小畜卦辞:“密云不雨,自我西郊。”反映古人已认识到在中国上空,密云自西向东移动,就不会有雨的自然法则,即民谚所说:“云向东,一场空。”是对中国气象变化规律的反映。虞翻取象注《象》曰:“密,小也。兑为密。需坎升天为云,坠地为雨。上变为阳,坎象半现,故‘密云不雨,上往也’。豫坤为自我,兑为西,乾为郊,雨生于西,故‘自我西郊’。九二未变,故‘未施行’矣。”^②这是说当用需卦卦象作解。需上坎下乾,有“坎升天为云”之象。而今需卦“上变为阳”即上六变为上九、成小畜卦(上巽下乾),坎象只存一半,不能“坠地为雨”,故“密云不雨”。虞翻提出所谓“半象”说,反而阻碍人们对密云不雨现象作科学探讨。

(四)“取象”释义还忽视对卦爻辞的文学价值作正确评论。

① 《周易集解·旅上九》。

② 《周易集解·小畜·彖》。

《易经》卦爻辞蕴含不少古代民歌民谚,颇具文学价值或民俗学研究价值。如:“贲如皤如,白马翰如;匪寇!婚媾。”^①“三人行,则损一人;一人行,则得其友。”^②最典型的是中孚九二:“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之。”此爻辞句式齐整,偶句谐韵,形象生动,若出《诗经》。描述邀约好友,共饮美酒,倾吐情怀的情景。虞翻之注,大失文学风韵:“靡,共也。震为鸣;讼离为鹤,坎为夜阴,鹤知夜半,故‘鸣鹤在阴。’二动成坤,体益,五艮为子,震巽同声相应者。故‘其子和之’。坤为身,故称我。吾,谓五也。离为爵,爵,位也。坤为邦国,五在艮,阍寺庭阙之象,故称‘好爵’,五利二变,之正应坎,故‘吾与尔靡之’矣。”^③如此注释,味同嚼蜡,尽失古诗情趣。王弼扫象言理,予此种象数易学以沉痛打击,亦汉易象数学自取失败的必然结局。物极必反,理所当然。清代学者对虞翻的象数易学多有批评。王夫之说:“汉儒泥象,多取附会。流及于虞翻,而约象、互体、半象、变爻曲以象物者,繁杂琐曲,不可胜纪。”^④所谓“约象”指五互或外互。“变爻”即卦变。顾炎武在《日知录》中亦批评道:“苟爽虞翻之徒,穿凿附会,象外生象。……十翼之中,无语不求其象,而《易》之大旨荒矣。”^⑤这些批评就“取象”释《易》的消极影响而言,是中肯的。若对汉代象数易学作全盘否定,则有欠公允。皮锡瑞在《经学通论》中主张:“说《易》不可尽扫象数,亦不可过求之象数。”此论比较平实。虞翻《易》注的要害正在其“象外生象”、“过求之象数”,创“玩象表义”之典型。

① 《贲六四》。

② 《损六三》。

③ 《周易集解·中孚九二》。

④ 《周易外传·系辞下》第三章。

⑤ 《日知录》卷一。

第二节 蜀才的易学思想

蜀才(?—318)是两汉之际、十六国分立时期,巴蜀地区的一位著名易学家。其姓氏及出生年代无可确考,史传只有零星记载。《李蜀书》(一名《汉之书》)称:“姓范名长生,自称蜀才。”晋常璩撰《华阳国志》记载:“范贤,名长生,一名延久,又名重九,一曰支,字元寿。涪陵丹兴人。”丹兴,今重庆黔江县。唐陆德明《经典释文·序录》云:“姓范,名长生,一名贤。隐居青城山,自号蜀才,李雄以为丞相。”从以上记载,大体认定蜀才即范长生。查《晋书》关于成汉三位开国者李特、李流、李雄的事迹,有关范贤(长生)的一些活动,可知此人非一般易学家。他在社会混乱时期,具有一定政治抱负,善于谋略,当时是隐居青城山的一位道教人物。晋惠帝永兴元年(304),李雄称王于成都。范长生自西山(青城山)乘索舆至成都,李雄迎之于门,拜为丞相,尊称范贤。李雄依范长生之谋,改称帝,国号大成,改元建兴。李雄“加范长生为天地太师,封西山王”。李雄为何如此尊重蜀才?因其笃好术数,求道养志,声誉颇隆。李雄曾欲拥戴蜀才为君主,自甘居臣位。蜀才坚决辞谢,说道:“推步大元,五行大会甲子,祚钟于李。”^①愿拥李雄为君主,自甘为臣。二人由此订为政治联盟。蜀才可谓李雄据地称帝建立成汉政权的策划者,得力支持者。《晋书·周抚传》:“贤为李雄国师,以左道惑百姓,人多事之。”李雄之得蜀才,如鱼得水。

蜀才居青城山,从事修炼,欲为神仙,得长生久视之术。宋代祝穆《方輿胜览》云“先主(刘备)征之不起,就封为逍遥公”,“刘禅易其宅为长生观”。《列仙传》说蜀才“年百余岁,蜀人奉

^① 崔鸿:《十六国春秋》。

为仙，称曰长生”。《资治通鉴》云：“长生博学多艺能，年近百岁，蜀人奉之如神。”^①

蜀才精于《易》，撰《周易蜀才注》，《唐书·艺文志》、陆德明《经典释文·序录》均谓其书十卷。已佚。武威张澍从《经典释文》和李鼎祚《周易集解》中，辑为一卷，载入《蜀典》。清马国翰依《蜀典》加以补充，载入《玉函山房辑佚书》。虽只东鳞西爪，亦可窥其思想之一斑。孙堂《汉魏二十一家易注》云：“蜀才善天文，有术数，其所注易，大抵主荀爽乾坤升降之义。”张惠言《易义别录》云：“蜀才之易，大约用郑（玄）虞（翻）之义为多，卦变全取虞氏。”

蜀才是在王弼扫象言理之后，坚持汉代象数学的易学家。长于术数，归隐青城山。但政治上不甘寂寞，身处乱世，欲有所作为，盖以《易》为经世之用。

一 蜀才易学思想钩沉

蜀才易学思想，因其注本久佚，无以窥其全豹。其部分思想资料，保存于李鼎祚《周易集解》中。李氏所引资料，偏重象数，于义理略有涉及。尽管如此，我们仍可以从中窥见其思想之大概。

蜀才讲述其易学思想，大体用两种方法。一是直接分析《周易》卦爻辞和《易传》辞句，从而阐发自己的易学观点；二是通过对卦象爻象的分析，阐述其中隐含的义理。其主旨均在教人善于用《易》以安身立命，经邦济世。

（一）分析《易传》辞语，获得启示，以明易理者。

《系辞》云：“易知则有亲，易从则有功。”蜀才注曰：“以其易

^① 《资治通鉴》卷九十，晋元帝大兴元年四月。

知,故物亲而附之;以其易从,故物法而有功也。”^①这是说易知、易从是原因,有亲、有功是效果。“有亲”谓亲而附之,“有功”谓法之而有功。蜀才对乾坤二卦德性的这种阐述,明白畅达,对人们的言行深有启发。他没有采取虞翻的解释。虞曰:“阳道成乾,为父,震坎艮为子,本乎上者亲上,故曰‘易知则有亲’。以阳从阴,至五功多,故‘易从则有功矣’。”^②虽作象数注释,何其令人费解。

《坤·彖》曰:“坤厚载物,德合无疆。”蜀才注曰:“坤以广厚之德,载含万物,无有穷竟也。”“天有无疆之德,而坤合之,故云德合无疆。”^③这是说,坤(地)广厚,足以载含无穷之物,又能合和于无疆之乾德。将乾之德与坤之德及二者之间的主从关系注释明白,阐述了乾健坤顺的原理,显示了乾坤(天地)对万物生育滋养的作用,启迪人处世为人当效乾坤之德。

《萃·象》曰:“君子以除戎器,戒不虞。”虞翻注曰,“除,修。戎,兵。锻厉矛矢,‘除戎器’也。坎为寇,坤为乱,故‘戒不虞’也。”^④这是说应锻厉兵器(矛矢),以备镇压寇乱。蜀才注与此相反,他说:“除去戎器,修行文德也。”^⑤意是维持政权,当牛放桃林,马放华山,偃武修文,以仁德劝戒不虞,不必尽用戈矛。

《泰·彖》曰:“小往大来,吉亨。”《否·彖》曰:“大往小来。”蜀才注曰:“小,谓阴也。大,谓阳也。天气下,地气上,阴阳交,万物通,故吉亨。”又曰:“大往,阳往而消。小来,阴来而息也。”^⑥表明泰否二卦,讲的是天气和地气是否相交的问题。天气下,地

① 《周易集解·系辞上》。

② 同上。

③ 《周易集解·坤》。

④ 《周易集解·萃》。

⑤ 《玉函山房辑佚书·周易蜀才注》。

⑥ 《周易集解·泰、否》。

气上,阴阳相交则万物生长,亨通;阳消阴息,二气不相交,则万物之生长不畅通。此正符合《易传》“天地交而万物通”,“天地不交而万物不通,上下不交而天下无邦”之深义。

(二)分析卦爻象,获取启示,以明易理者。

《损六四·象》曰:“损其疾,亦可喜也。”蜀才注云:“四当承上,而有初应,必上之所疑矣。初,四之疾也;宜损去其初,使上亨喜。”^①是说六四本当奉承居上位之六五、因六四得初九相应,必为在上之君主所疑,初九反而成为六四之患。宜损去其初,方可使在上者亨喜。这显然是从谋略着眼,借易象比拟世俗君臣之间的利害关系,阐述本人学易心得。此种解释的特点,未采用卦变方法,直接分析损卦卦象以得出结论。

《同人·彖》曰:“柔得位得中,而应乎乾,曰同人。”蜀才曰:“此本夬卦。九二升上,上六降二,则‘柔得位得中而应乎乾’。下奉上之象,义同于人,故曰同人。”^②同人卦象上乾下离。蜀才采用卦变方式释之,谓同人本于上兑下乾之夬。夬之九二上升为上九,夬之上六下降为六二,乃成同人。上六降为六二,正是‘柔得位得中’,又上应于乾。他说这一卦变,正符合六二应九五的“下奉上之象”。卦象的“下奉上”,同人事的“下奉上”相一致,故卦名同人。

《随·彖》曰:“随时之义大矣哉。”蜀才曰:“此本否卦。刚自上来居初,柔自初升上,则内动而外说,是动而说,随也。相随而大亨无咎。得于时也,则天下随之矣。故曰:随时之义大矣哉。”^③随卦上兑下震。蜀才认为此由上乾下坤之否变来。否之上九下降为初九,初六上升为上六,乃成随卦。这一变动的意义

① 《周易集解·损》。

② 《周易集解·同人》。

③ 《周易集解·随》。

在于“内动(震)而外说(兑)”,君主“动”于内,而臣民“悦”于外,内外“相随而大亨”。随之得于时,则天下顺从,意义十分重大。蜀才以“内动外悦”、“天下顺从”之义解释随之卦象,颇富政治色彩。

《旅·彖》曰:“柔得中乎外,而顺乎刚,止而丽乎明,是以小亨,旅贞吉也。”蜀才曰:“否三升五,柔得中乎外,上顺于刚;九五降三,降不失正,止而丽乎明,所以小亨,旅贞吉也。”^①旅卦上离下艮。蜀才认为此卦由否变来。否之六三升为六五,乃柔得中于外,上顺于刚。否之九五降为九三,降而不失正。上乾下坤之否乃变而为上离下艮之旅。离为日,为大明;艮为山,为止,乃“止而丽乎明”之象。暗喻人臣若附丽于大明之君,则吉而亨。虞翻对旅卦卦变作特殊处理,认为由“贲初之四,否三之五”变来,“非乾坤往来也”。蜀才作了纠正,十分正确。

蜀才易学思想资料,保存下来的不多。从以上少数资料,略可窥见其思想特点。同汉代象数易学有所不同,他不因象数而淹没易理;反之,力图通过卦爻象分析,阐明《易传》之人文思想;甚至不假卦象,独就《周易》辞语直接阐述自己的独到心得,而且尽可能使义理结合现实,对经世致用有所启迪。如此解易思路,反映了晋代象数易学的特点,既不同于玄学脱离现实的空谈,亦不同于汉代象数易学淡化义理的学风。

二 蜀才卦变思想管窥

《周易集解》保存的蜀才易学资料,关于义理方面的较少,关于象数方面的较多。但集中反映的是其卦变思想方面,关于汉代象数易学的卦气、纳甲、爻辰、世应、飞伏等内容,未予涉及。是否故意不谈,资料阙如,不得而知。

^① 《周易集解·旅》。

卦变思想,发端于上古占筮。《左传》、《国语》中的筮例,多讲“之卦”,实际讲的是此卦变彼卦问题。卦变即是将此卦中的某爻或某几爻,改变其位置或性质,使之变成另一卦象,以便于符合卦爻辞内容,以占断吉凶。《易传》中的《彖传》经常用卦中某一爻的升降变化解释卦义,后人认为此乃开卦变说之先河。如《讼·彖》曰“刚来而得中”,《随·彖》曰“刚来而下柔”,《贲·彖》曰“柔来而文刚”,《咸·彖》曰“柔上而刚下”,等等。汉代经师京房讲“爻变”,荀爽讲“升降”,都是关于卦变的方法。虞翻为卦变方法制定一套体例,影响更大。蜀才的卦变思想,是将荀爽升降说,同虞翻卦变说相结合。基本上依虞氏卦变体例,对虞氏自违其例者,有所匡正。

虞氏卦变体例的基本原则是,六十四卦卦象,均由乾坤二卦变来,乾坤乃《易》之门户。首先,乾坤二卦变现出十二消息卦。即坤卦变复、临、泰、大壮、夬,由纯阴无阳之卦,变出一阳至五阳之卦;乾卦变姤、遁、否、观、剥,由纯阳无阴之卦,变出一阴至五阴之卦。然后以十二消息卦作为卦变之母体,由之通变出其他五十二卦。其规则是:一阴、一阳之卦由姤、复变来;二阴、二阳之卦由遁、临变来;三阴、三阳之卦由否、泰变来;四阴、四阳之卦由观、大壮变来。关于五阴、五阳之卦,本应由剥、夬变来,因虞翻未列,蜀才则有以补正。

蜀才云:“讼,此本遯卦”,“无妄,此本遯卦”,“明夷,此本临卦”,均属二阴、二阳之卦。临、遯,乃十二消息卦之列,合于虞氏卦变之体例。

蜀才谓:随、咸、益、旅,均本否卦;损、恒,均本泰卦。此皆三阴、三阳之卦,否、泰属十二消息卦之例,亦不违虞氏卦变之例。

蜀才谓:晋,本观卦;需、大畜,均本大壮卦。此皆四阴、四阳之卦,观与大壮属十二消息卦之内,亦与虞氏卦变之例符合。

蜀才与虞氏不同者,首在同人与师二卦。虞翻谓同人来自



姤卦,师来自复卦。蜀才云:“同人,此本夬卦。”“师,此本剥卦。”此两卦属五阴五阳之卦,虞翻列入复、姤卦变之列,蜀才予以另行标出,乃对虞氏卦变体例的完善。

然而蜀才与虞氏同样有违例者。如比卦,虞氏云:“比,师二上之五。”蜀才亦云:“比,此本师卦。”比乃一阳五阴之卦,当变自复。二人均云本于师,师非十二消息卦之列,显然自违其例。虞氏自违其例者,尚有履与小畜等卦,“履,变讼初为兑”,“小畜,需上变为巽”。讼与需均非十二消息卦之列。资料有缺,不知蜀才对此是否赞同。

蜀才同虞翻都列有二阴二阳之卦本于临、遁,四阴四阳之卦本于观、大壮。实则二阴之卦即四阳之卦,二阳之卦即四阴之卦。所变之卦,何者本于临、遁,何者本于观、大壮,必有重复,不易分清。此乃卦变说中未能理清的问题。同样的矛盾,存在于一阳五阴之卦与一阴五阳之卦中。一阴一阳之卦本于复、姤,五阴五阳之卦本于剥、夬。蜀才列有师本于剥,同人本于夬,同来自复、姤之卦如何区分?不知其例。

卦变说的产生,在于易学家们刻意借卦象解说经传辞句,本卦不足以解释者,乃求之于卦变;卦变仍不可能完满地解释,进而求之于互体等。卦爻象同卦爻辞多有不相吻合者,卦变与互体,仍可能与卦爻辞不尽相符合。象数学家力图取象解经,结果徒自寻烦恼,并将易学研究引入烦琐的歧途。虽然如此,卦变说亦不可谓纯属徒劳。它力图找出卦与卦之间的某些内在联系,制定一些卦变条规,诱导人们进行系统思维,促使人们的思维精密化、逻辑化,客观上对训练人们独特的辩证思维方法,起到了一定促进作用,未可一概否定。蜀才传承汉代象数易学的历史作用,及其在象数易学史上的地位,有待深入论辩。

三 蜀才易学训诂拾零

《周易蜀才注》对《周易》经传的训诂,吸取郑玄,荀爽等诸家成果,并有不少独到之见。唐陆德明《经典释文·周易释文》(以下简称《释文》)中多有引用,使其不少资料,得以保存至今。

蜀才之训诂,有直接诠释经传原文者:

姤初六:“系于金柅。”《释文》曰:“柅,蜀才作尼。尼,止也。”训尼为止,以明金柅的作用在止车(即刹车)。^①

萃初六:“一握为笑。”《释文》曰:“握,当作‘夫三为屋’之屋”。“蜀才同”。古代百亩为“夫”,三夫为“屋”。“屋”乃井田区域。^②

豫九四:“朋盍簪。”《释文》曰:“簪,郑云速也。京作撝。蜀才本依京,义从郑。撝,速也。”

《系辞》:“辩吉凶者存乎辞。”《释文》:“蜀才云:辩,别也。”

《系辞》:“大衍之数五十。”《释文》:“蜀才云:衍,广也。”

以上略见蜀才之训诂,汲取汉代经学家的训诂成果,或直予训释,或改变假借之字以为释,其特点在于务使易于明确了解经传原意。

蜀才之训诂,更多的是重在校刊原文,以利诠释。实际上可能他另有所本,故所校之字多与通行本不同。

坤《文言》:“阴疑于阳必战。”《释文》:“疑,蜀才本作凝。”

大有九二:“大车以载。”《释文》:“大车,蜀才作輿。”

谦《象》曰:“君子以裒多益寡。”《释文》:“裒,蜀才作捋。捋,取也。”

随初九:“官有渝。”《释文》:“官有,蜀才本作馆有。”

① 《玉篇》:“尼,止也。”

② 《汉书·食货志》:“亩百为夫,夫三为屋,三屋为井。”

贲《象》曰：“君子以明庶政。”《释文》：“以明，蜀才本作命。”
 夬九五，“苒陆夬夬。”《释文》：“苒陆，蜀才本作睦，亲也。”
 《系辞》：“夫易，圣人之所以极深而研几也。”《释文》：“研，蜀才作鞏。”

《系辞》：“知崇礼卑。”《释文》：“礼，蜀才作体。”

《系辞》：“有功而不德。”《释文》：“不德，蜀才作置。”

蜀才注本《周易》，与今本《周易》有所差异。或他所据之原本有差异，或他对古本有所校正，已难确考。但所注之本，似较今本易于理解，多有可取者。

蜀才之注本，较之今本，亦有少数不可取者，不可不知。

离九三：“则大耋之嗟，凶。”《释文》：“大耋，蜀才作大咥。”

《系辞》：“鼓之以雷霆。”《释文》：“蜀才霆，疑作电。”

明夷六五：“箕子之明夷。”《释文》：“箕子之明夷，蜀才箕作其。”

损卦辞：“二簋可用享。”《释文》：“簋，蜀才作轨；用享，蜀才作亨。”

《系辞》：“圣人以此洗心。”《释文》：“洗心，蜀才作先。”

《说卦》：“参天两地而倚数。”《释文》：“倚，蜀才作奇。”

以上，蜀才或原于古本，或有所校正，难以确定。较之今本，要皆不可取。

由于辑佚本所存资料有限，《周易蜀才注》只略见端倪，难窥全豹。尽管如此，蜀才仍无愧为一位知名易学家，在象数易学发展史上，具有一定影响，不少易学家都对他有所评价。清张惠言曾说：“自商瞿受《易》，三百年而至田何。田何之传，四百年而仅得虞翻。虞翻之后，三百年而亡。其略可见者，姚信而已，翟子元、蜀才而已。”^①蜀才作为一位道士而潜心研《易》，在玄学甚器

① 《易义别录》卷二。

尘上之时,能卓然继承汉代象数易学之余绪,难能可贵。至于蜀才一生行迹,旨在用《易》经世。清马国翰的评论实为中肯:“观诸书所载,知其人盖功名之士,抱才而隐,乘机见用,遂相伪朝。观其以蜀才自命,宜不甘岩穴以终老也。”^①从《周易蜀才注》残存资料,略可窥见长江上游巴蜀易学,同道教联系密切,热心传承易学象数及象数思维,而且有所创发。

① 《玉函山房辑佚书·〈周易蜀才注〉前言》。



第四章

唐代长江易学

第一节 陆德明《周易释文》在易学史上的贡献

陆德明(约550—630),隋唐时期易学家。苏州吴(今江苏吴县)人。名元朗。一生经历陈、隋、唐初三代。南朝陈宣帝太建年间(569—582)始弱冠,参与承先殿名儒讲论,一鸣惊人,敢与国子祭酒抗争,博得满朝文武赞叹。任为国子助教。陈后主时,任左常侍。陈亡(589),归乡里,从事著述。隋炀帝时,出任秘书学士,复升国子助教。秦王李世民征为秦府文学馆学士。唐太宗贞观初年,拜国子博士,不久卒。赠齐州刺史,吴县开国男。

陆德明于陈太建年间,拜著名易学家周弘正(496—574)为师,学习《周易》。周弘正幼年号称南朝《易》学神童,十岁通《周易》,十五岁补国子生,仍于国学讲《易》。迁国子博士,讲学于士林馆,听者倾朝野。弘正明玄理,善清淡,为梁末玄学之冠。且善占候,曾预知侯景之乱。著《周易义疏》(或《易义》)已佚。陆德明学识广博,尤长于《易》,著有《周易文句义疏》、《周易大义》、《周易释文》,前二书已佚,《释文》为其《经典释文》之第二

卷,得以保全。“德明撰《经典释文》时,身仕南朝。”^①此书所释者共十本古籍,“五经”外,尚有《孝经》、《尔雅》、《论语》、《老子》、《庄子》。德明卒后,唐太宗阅其所撰《经典释文》,赞其“弘益学者”,赐其家布帛百匹,以示褒奖。在唐初,德明《易》学可谓独树一帜,时称《左氏》有徐文远,《礼》有褚徽,《诗》有鲁达,《易》有陆德明,皆当时佼佼者。德明易学已难窥全豹,大略既尊重汉代象数易学传统,对京房、马融、郑玄、荀爽、干宝诸人研究成果,尽量吸取,但又适应魏晋以降,推崇王弼、韩康伯《易》注的新潮流,其《周易释文》即采用王韩注本。本文与注同样诠释音义。故云:“今以王为主,其《系辞》以下王不注,相承以韩康伯《注》续之,今亦用王本。”^②他将两种易学学风,巧加结合,创立了新的《周易》训诂学体例,为后代研究《周易》提供入门向导,影响深远。

一 《周易释文》易学思想管窥

陆德明《周易大义》已佚。《周易释文》(又名《周易音义》)作于早年,不足以概其易学思想全貌。《释文》之体例,重在释词,未串讲原文大义并阐述其独到易学见解。其《序录》,透露了他对《周易》的评论及汉晋六朝易学源流的概述。《释文》中也反映了某些象数易学倾向。

德明提出:“《周礼》有三易,《连山》久亡,《归藏》不行于世,故不详录。”^③关于《周易》书名,他作了解释:“周,代名也。周,至也,遍也,备也。今名书,义取周普。易,此经名也,虞翻注《参同契》云:字从日下月。”^④是说日月相易,其理周至普及,即阴阳交替之理乃宇宙普遍法则。

① 吴承仕:《经典释文序录疏证》,第3页,北京:中华书局,1984。

② 《经典释文》序录《注解传述人》。

③ 《经典释文序录》。

④ 《周易释文》卷一。

他突出《周易》在传统文化经典中的地位,列为“七经”之首。他说:“虽文起周代,而卦肇伏羲,既处名教之初,故《易》为七经之首。”^①他所谓七经,是“五经”加上《孝经》、《论语》。是说七经以《周易》为最早,故应列于首位。

关于《周易》的成书过程,他沿袭《汉书·艺文志》“人更三圣”的说法。伏羲氏画卦并重卦。“宓戏氏之王天下,仰则观于天文,俯则察于地理,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,始画八卦,因而重之为六十四。”^②他同意马融、陆绩等人说法,认为“王文拘于羑里作卦辞,周公作爻辞”。然后指出:“孔子作《彖辞》、《象辞》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、是为十翼。”^③他明言《文言》为孔子作,只在注中指出:“梁武帝云:《文言》是文王所制。”^④

《周易释文》对商瞿至汉初《周易》授受源流根据《汉书·儒林传》作了概述。自鲁商瞿受《易》于孔子,以授桥庇,再传馯臂,再传周丑,再传孙虞,再传田何。汉兴,田何以齐田徙杜陵,号杜田生,以《易》授王同、周王孙、丁宽、服生诸人,“皆著《易传》。汉初言《易》者,本之田何。(王)同授淄川杨何,(丁)宽授同郡碭田王孙。王孙授施仇、孟喜、梁丘贺,由是有施、孟、梁丘之学焉”^⑤。田何的确培养了几位得力弟子,其三位再传弟子成为汉代易学承先后的中坚力量,“汉初言《易》者,本之田何”,信而有征。不过,有人指出,商瞿至田何,历三百二十六年,孔子《易》止六传,殊不可信。^⑥

① 《经典释文·序录》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《周易释文·文言》。

⑤ 《经典释文·序录》。

⑥ 清人崔适:《史记探源》。

《释文》详细地介绍了施、孟、梁丘三家易学的传授史迹,同时更介绍了京房《易》及古文易学派费氏易学(费直)、高氏易学(高相)的传授情况。然后论述了汉魏以来易家兴废的过程,指出:“汉初立《易》杨氏博士,宣帝复立施、孟、梁丘之《易》,元帝又立《京氏易》。费、高二家不得立,民间传之。后汉费氏兴而高氏遂微。永嘉之乱,施氏、梁丘之《易》亡,孟、京、费之《易》,人无传者,唯郑康成、王辅嗣所注行于世,而王氏为世所重。”^①汉代将施、孟、梁丘、京(君明)之《易》定为官方学术,设立博士传授,是由于他们坚持象数易学,并讲阴阳灾异,同大肆宣扬神学目的论的统治思想相适应。而费高二家不得立,因他们坚持古文经学立场,忠于《周易》原义,不讲阴阳灾异,郑玄易学兴盛因其既受今文学派象数易学影响,又继承费直古文经学传统。

陆德明还粗略地介绍了两汉魏晋时期二十四位《周易》注解传述人的易学著作及其流传情况。汉以前的易学,只介绍《子夏易传》一书,指明“卜商,字子夏,卫人,孔子弟子,魏文侯师”。此书是否卜子夏所作,向有疑义。陆氏所论者与今存十一卷本《子夏易传》并非一书。西汉易学介绍了孟喜、京房(君明)、费直三家。《施氏易》、《梁丘易》、高相无书传世。东汉易学家有书者,自马融始。马融作《易传》授郑玄,玄作《易注》,马融叹曰:“郑生今去,吾道东矣。”郑玄字康成,山东高密人,有《易注》十卷,传费氏学,创爻辰说。始合《彖》、《象》于经,以利学者寻省。东汉易学,除马融、郑玄外,尚有名家荀爽。此外刘表、宋衷亦有《易注》或《章句》传世。

三国时期易学家有虞翻、陆绩、董遇、王肃、王弼、姚信等。以王弼《易》注;独冠古今。晋代易学家有王璠、张虞、干宝等。《释文》还指出:“注《系辞》者有谢万、韩康伯等十人,为《易》音

① 《经典释文》卷一,《注解传述人》。



者有王肃、李轨、徐邈三家。”陆德明还特别介绍了他的老师周弘正，作《易义》知名当世。《周易释文》间引“师说”，即指弘正观点。

《周易释文》中值得特别注意者，还有三方面内容，反映德明研《易》学风及思想倾向。

一是引用别本《周易》对刊本文，保存一些古本信息。当时所见《周易》，不止一种版本，除所用王弼注本外，别的注本有不少地方与之不同。陆德明一一加以对照，指明异同，并罗列不同解释。如小畜，注曰：“本又作蓄。同敕六反。积也，聚也，卦内皆同。郑：许六反，养也。”又如大畜，注云：“本又作蓄，敕六反，义与小畜同。”如坤，注云：“本又作𡙇。𡙇，今字也。同困魂反。《说卦》云：顺也。”丰九三：“丰其沛。”注云：“子夏作芾，传云：小也。郑、干作‘韦’。云、祭祀之蔽膝。”丰九三：“日中见沫。”注云：“《字林》作‘昧’。”

归妹《象》曰：“说以动，所归妹也。”《释文》云：“本或作所以归妹。”

旅九四曰：“得其资斧。”《释文》云：“子夏传及众家并作‘斧’。张轨云：齐斧，盖黄钺斧也。”虞善《字林》云：齐当作斋。斋戒入庙而受斧。谦，《释文》云：“子夏作赚。云，赚，谦也。”今出土帛书《周易》亦作赚。谦《象》曰：“君子以裒多益寡。”《释文》云：裒，“郑、荀、董、蜀才作桴，云取也。字书作掇，《广雅》云：掇，减”。《系辞上》：“刚柔相摩。”《释文》云：“本又作磨。”《系辞》云：“夫易开物成务。”《释文》云：“一本无夫易二字。”乾《文言》：“知得而不知丧，其唯圣人乎。”《释文》云：“王肃本作愚人，后结始作圣人。”如此将别本《周易》同王弼注本《周易》相对照，辨其相异共有二百余处。有的与当今地下发掘之《帛书周易》一致。这对于研究《周易》版本之流变大有益处。这也反映陆德明实事求是的学风。

其次,《周易释文》反映陆德明对京房所创八宫世应说,十分推崇,在诠释六十四卦时,逐卦注明属某宫某世。如兑宫八卦注曰:兑,“八纯卦”;困,“兑宫一世卦”;萃,“兑宫二世卦”;咸,“兑宫三世卦”;蹇,“兑宫四世卦”;谦,“兑宫五世卦”;小过,“兑宫游魂卦”;归妹,“兑宫归魂卦”。京房所倡八宫说,对六十四卦的次序作了新排列,使之成为整齐划一的网络结构。他还说:“《易》有四世:一世、二世为地易,三世、四世为人易,五世、八纯为天易,游魂、归魂为鬼易。”^①陆德明全面加以引用,说明他对汉代象数易学的眷恋,亦反映其易学思想的一大特点。

再次,《周易释文》对《荀爽九家集注》所列八卦逸象,也十分感兴趣。在《说卦》释文末尾,特加附录,以广异闻。《荀爽九家集注》,后人考订,并非荀爽本人编撰,因其以荀爽易学思想为主,故称。《集注》中除荀爽外,尚引有京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、瞿子玄的易学思想。清人张惠言指出:“九家所以述荀,而旁引他家以成之。”书中除《说卦》所列八卦之物象外,尚清理出八卦若干逸象。《周易释文》附录中所列《荀爽九家集注》逸象如下:

乾后更有四,为龙、为直、为衣、为言。

《后有八,为牝、为迷、为方、为囊、为裳、为黄、为帛、为浆。

震后有三,为王、为鹄、为鼓。

巽后有二,为杨、为鹤。

坎后有八,为官、为律、为可(河)、为栋、为丛棘、为狐、为蒺藜,为桎梏。

离后有一,为牝牛。

艮后有三,为鼻、为虎、为狐。

① 《京氏易传》。

兑后有二，为常、为辅颊。注云：常，西方神也。不同，故记之于此。^①

陆德明将《荀爽九家集注》逸象，原原本本加以记录，反映他对八卦之逸象十分关心。其实虞翻《易注》所存逸象，比《九家集注》更多，说明汉魏象数易学家对卦象特别有兴趣，曾多方搜集。陆德明若不是对汉代象数易学有师承关系，不会有如此大的兴趣，足见陆德明虽然师从周弘正，实际易学思想，同热衷于玄谈的弘正易学大不相同，更不同于“辞尚虚玄，义多浮诞”^②的江南学风。

二 创首《周易》训诂学的功绩

先秦迄汉唐，陆德明所见的《周易》注释尚存二十余书。各书的分歧大体有三个方面。一、原本有别、辞句不同；二、注者南北不同，读音亦异；三、师承不一，释义各别。《周易释文》在此三方面大下功夫，首先，参校不同版本，相异之点，详加记录；其次，参照各家注音，一一罗列，不判明谁是谁非；再次，依字释义，列举诸家，不分轩轻，使后世观一书而知诸家所长。《周易释文》实集汉魏六朝诸家音义为一编，成第一部《周易》训诂全书。

陆德明在《经典释文序录》中，综述其释文指导思想。撮其要领，略有四端。

（一）古今并录，括其枢要。陆德明指出学习古代典籍，往往遇到文字训诂诸困难，他撰《释文》，正是为了扫除钻研经典之障碍。他说：“汉魏迄今，遗文可见，或专出己意，或祖述旧音，各师成心，制作如面。……后学钻仰，罕逢指要。”“况微言久绝，大义愈乖，攻乎异端，竟生穿凿。”因此，他撰写《释文》的宗旨是：“古

① 《周易释文·说卦》。

② 孔颖达：《周易正义序》。

今并录，括其枢要。经、注毕详，训义兼辩。”^①

(二)经注并释，以便寻讨。研读古籍必须读注，但古人之注，往往难读。这就还须为古注作注释。陆德明在《条例》中指出：“先儒旧音，多不音注。然注既释经，经由注显；若读注不晓，则经义难明。混而书之，寻讨未易。今以墨书经本，朱字辩注，用相分别，使较然可求。”^②陆德明乃为《周易》注作注释的第一人，对后世学《易》者帮助极大。

(三)摘字为注，援引众训。汉字的特点往往一字多音，一字多义。诸家注释，各师成心，则音义各殊。陆德明《释文》不以通释全文，阐发义理为宗旨。为省篇幅，只摘字为注，博采众家。他说：“若典籍常用，会理合时，便即遵承，标之于首；其音堪互用，义可并行，或字有多音，众家别读；义乖于经，亦不悉记。”^③

(四)兼存别本，以广异闻。古之典籍，版本不一，词句之间或大同小异，或相去悬殊，后之读者，往往莫衷一是。陆德明与众不同，不师成心妄加订正，而兼存别本，以供参考。写道：“余既撰音，须定纰缪，若两本俱用，二理兼通，今并出之，以明同异。其泾渭相乱，朱紫可分，亦悉书之，随加刊正。复有他经别本，词反义乖，而又存之者，亦博异闻耳。”^④此种学术态度，正符合《易传》同归而殊途、一致而百虑的包容精神，为注释经典树立典型。

陆德明依照自己确立的指导原则，兼采汉魏诸家《易》注，考证各本异同，以《周易》王弼、韩康伯注为底本，用反切法注音。所采易学先贤，主要代表人物有马融、郑玄、荀爽、干宝等，代表著作有《尔雅》、《说文》、《广雅》、《字林》等。《子夏易传》亦被广泛引用。《周易释文》可说是汉魏诸家《周易》音义的总览。

① 《经典释文·序》。

② 《经典释文·条例》。

③ 同上。

④ 同上。



陆德明注音采用三种方式,主要用“反切”法,少数采用“直音”法,最一般者用“如字”法。

所谓“如字”,指取常见、非生僻之字,人人可读其音,无有别音。如恒、临、泰、咸等卦名的注音,即采用此法。

“恒,如字。久也。震宫三世卦。”“临,如字。《序卦》云:大也。坤宫二世卦。”“泰,如字。大通也,郑云:通也;马云:大也。坤宫三世卦。”“咸,如字。《彖》云:感也,兑宫三世卦。”如字者,表明此字读音一如平常,勿须另注音。

直音法,是采用同音字直接注音,不加反切。此字读音不明,借同音字加以显示。蛊、解、需、复诸卦名,即采用直音法。

“蛊,音古。事也,惑也,乱也。巽宫归魂卦。”“解,音蟹。《序卦》云:缓也。震宫二世卦。”“需,音须。字从雨,从两者非。饮食之道也,训养。坤宫游魂卦。”“复,音服。反也、还也。坤宫一世卦。”

《释文》对于某些最常见的字,既不直音,也不写明“如字”,径直释义。如:“随,从也。震宫归魂卦。”“革,马、郑云:改也。坎宫四世卦。”“同人,和同也。离宫归魂卦。”“家人,《说文》:家居也。案;人所居称家。《尔雅》:室内谓之家是也。巽宫二世卦。”“师,《彖》云:众也。马云:二千五百人为师。坎宫归魂卦。”

《释文》最广泛采用的是反切注音法,即用二字拼合成一音,取上一字的声母,与下一字的韵母相拼合。汉末已有反切。三国时孙炎著《尔雅音义》大加推广,陆德明注音亦广泛采用。不便直音的字,如否、姤、夬、睽、艮、屯等卦名,即采用反切法。

“否,备鄙反。闭也,塞也。乾宫三世卦。”

“姤,古豆反。《序卦》及《彖》皆云:遇也。乾宫一世卦。”

“夬,古快反。决也。坤宫五世卦。”

“睽,苦圭反。马、郑、王肃、徐、吕忱并音圭。《序卦》云:乖

也。《杂卦》云：外也。《说文》云：目不相视也。艮宫四世卦。”

“艮，根恨反。止也。郑云：艮之言很也。八纯卦，象山。”

“屯，张伦反。难也，盈也。坎宫二世卦。”

除了注音，《释文》更注重释义。《周易》文字古奥，许多文字人们知其音而难明其义，字义不明，更难明其理。欲明《易》理，必先明其字义。陆德明《周易释文》对许多卦名、古字、难字，一一加以诠释，成为学《易》的入门阶梯。

首先，对六十四卦卦名，历来有不同解释者，《释文》博采诸家，罗列音义。

如蒙，有三义。《释文》云：“蒙，莫公反。蒙，蒙也、稚也。《稽览图》云：无以教天下曰蒙。《方言》云：蒙，萌也。”

遯，有三义。《释文》云：“遯，徒巽反。字又作逯，又作遁，同隐退也。匿迹避时，奉身退隐之谓也。郑云：逃去之名。《序卦》云遯者，退也。”

无妄，有三义。《释文》云：“无妄，亡亮反。无妄，无虚妄也。《说文》云：妄，乱也。马、郑、王肃皆云：妄，犹望，谓无所希望也。”

大壮，有三义。《释文》云：“大壮，庄亮反。威盛强猛之名。郑云：气力浸强之名。王肃云：壮，盛也。《广雅》云：健也。马云：伤也。郭璞云：今淮南人呼壮为伤。”

井字人们常用，其义多端。《释文》一一诠释，令人信服。“井，积领反。《杂卦》云：通也。《彖》云：养而不穷。《周书》云：黄帝穿井；《世本》云：化益作井；宋衷云：化益，伯益也，尧臣。《广雅》云：井，深也。郑云：井，法也。《字林》作井，子挺反。周云：井以不变更为义。师说：井以清洁为义。”

《周易》卦爻辞中，有许多古代名物，时异物迁，难于解释。《周易释文》对之详加音义，扫除学《易》障碍，嘉惠易林，功绩卓著。

大畜九二：“輿说輹。”《释文》解輹字曰：“輹，音服。又音福。蜀才本同。或作輹。一云：车旁作复，音服，车下缚也。作輹者，音福。《老子》所云：‘三十辐，共一毂’是也。《释名》云：輹似人履，又曰伏菟，在轴上伏之。又曰：輹伏于轴上。”是说輹有二义，一指捆绑伏兔与车轴的绳索；一指扣住车横轴与车箱底板的装置，似人之履。

晋九四：“晋如鼫鼠。”鼫鼠为何物？《释文》云：“鼫，音石。《子夏传》作硕鼠。鼫鼠，五技鼠也。《本草》：螭蛄一名鼫鼠。鼫鼠，有二义，一指螭蛄，一指五技鼠。五技鼠的特点是：“能飞不能上屋，能缘不能穷木，能泅不能渡溪，能走不能绝人，能藏不能覆身。”^①

姤初六：“系于金柅。”柅为何物？《释文》云：“徐：乃履反，又女纪反。《广雅》云：止也。《说文》称檣，云络丝跌也，读若呢。《字林》音乃米反。王肃作拏，从手。子夏作𢵿。蜀才作尼，止也。”柅有二义，为塞于车轮下的制动木块，或络丝的工具。

困上六：“困于臲卼。”《释文》云：“臲，五结反，王肃：妍结反。《说文》作𨾏，牛列反。薛同。卼，五骨反，又音月；《说文》作𨾏，云：𨾏，不安也；薛又作机，字同。”臲卼，指危坠不安之境地。

归妹六三：“归妹以须。”须字难解。《释文》曰：“须，如字，待也。郑云：有才智之称。荀、陆作孺；陆云：妾也。”须有三义，一、待；二、有才智者；三、妾。归妹以须，三义均通，以第三义为是。

丰九三：“日中见沫。”《释文》注沫云：“徐：武盖反，又亡对反，微昧之光也。《字林》作昧，亡太反，云：斗杓后星。王肃云：音昧。郑作昧。服虔云：日中而昏也。《子夏传》云：昧，星之小

① 蔡邕：《劝学篇》。

者。马同薛，云：辅星也。”日中见沫，指太阳中天而出现小星，有日食之象。

《易传》在阐发《易经》思想时，制定了不少专用术语、概念，如大极、三极、彖辞、蓍、极深研几、水火不相射等，其字易识，其义难晓，《周易释文》对之详加诠释。

《系辞》云：“易有大极。”《释文》云：“大，音泰，注同。大极，无也。马云：北辰也。”^①是说大极有二义，一为无，二为北辰。陆德明注无云，虚无，通也。今本作太极。

《系辞》云：“六爻之功，三极之道也。”《释文》释“三极”曰：“陆云：极，至也。马云：三统也。郑、韩云：三才也。王肃云：阴阳、刚柔、仁义为三极。”^②

《系辞》云：“观其彖辞，则思过半矣。”彖辞何所指，众说纷纭。《释文》诠释“彖辞”云：“彖，吐贯反。马云：彖辞，卦辞也。郑云：爻辞也，周同。王肃云：《彖》举象之要也。师说：通谓爻卦之辞也。一云：即夫子《彖》辞。”^③足见古代易学家对“彖辞”概念，各持己见，或指卦辞，或指爻辞，或通指卦爻辞，或谓专指孔子《彖传》。

《说卦》：“水火不相射。”射字作何解？《释文》云：“射，食亦反。虞、陆、董、姚、王肃音亦，云：厌也。”是说水与火看似不相容，实则互不相厌，对立中有统一性。

《说卦》云：“幽赞于神明而生蓍。”蓍为何物？《释文》作了详细解说。“蓍，音尸。《说文》云：蒿属，生千岁，三百茎。易以为数，天子九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。《毛诗草木疏》云：蓍百年，一本生百茎。《论衡》云：七十岁生一茎，七百岁生十

① 《系辞上》第十二章。

② 《系辞上》第二章。

③ 《系辞下》第九章。

一茎,神灵之物,故生迟也。《史记》云:生满百茎者,其下必有神龟守之,其上常有云气覆之。《淮南子》云:上有丛蓍,下有伏龟。”古人极言蓍草神奇难得,意在暗示以之占筮,必定灵验。

《周易释文》对《周易》经传文字及王弼《周易注》中难字,详加注音、释义,许多难识的字,难解的词,经他广征博引,一一得到解释,扫除了学易的文字障碍。

不难看出,陆德明《周易释文》在易学史上的贡献,主要有两个方面。一是钩沉索隐,清理先秦至唐初,千余年间易学发展的历史脉络,对汉代易学诸学派,源委精详,为易学史研究厘定了纲领。二是对《周易》经传乃至王韩注的文字,详加音义,为《周易》训诂学开辟了道路,作出示范,弥补了王弼注的薄弱环节。由于陆德明主要易学著作《周易大义》、《周易文句义疏》已佚,无以窥其系统的易学思想。长江易学的特点之一,在善于另辟蹊径,创立新的易学思想体系或开拓新的研究方法。陆德明《周易释文》的独创性,同样证实了这一点,为长江易学增添了光彩。

第二节 李鼎祚《周易集解》的文化价值

李鼎祚是唐代知名易学家,资州盘石(今四川资中县)人。生卒年月无考。生活在唐玄宗天宝(724—755)以后,代宗(763—779)时期。官至殿中侍御史。代宗登极,献上《周易集解》,自署秘书省著作郎。新旧《唐书》均无其传,其生平事迹,学术活动难以详考。明代学者朱睦㮮在其《周易集解序》中说:李鼎祚“以经学称于时,尝进《平戎论》,预察戎人叛亡日时,无毫发爽,象数精深盖如此”。资州东有四明山,鼎祚读书于此。后人名其地为“鼎祚读书台”^①。

^① 袁桄:《清客居士集》。

《周易集解》是李鼎祚根据两汉魏晋南北朝及唐初易学著作,对《周易》经传所作的注释。《周易集解序》及书中少量李鼎祚本人案语,是研究李氏易学思想的唯一资料。曾另撰《索隐》一书,附于《周易集解》。他说:“至如卦爻象象,理涉重元,经注文言,书之不尽,别撰《索隐》,错综根萌,音义两存,详之明矣。”^①可惜这本“音义两存”的《索隐》早已失传。

李鼎祚编撰《周易集解》的目的,主要因为不满意孔颖达奉唐太宗旨意而编撰的《周易正义》。该书不顾南北朝时期,北方易学专主郑玄,南方易学专主王弼的历史事实,简单继承隋代独尊王学的倾向,专重义理,采用王弼、韩康伯注,对注逐句详解,是为王注孔颖达疏。《周易正义》被定为官方易学教本。李鼎祚与专重义理的《周易正义》相反,专重汉代象数易学传统,乃收集汉唐以来易学著作三十五家,取其象数思想之精粹,汇编成《周易集注》。此书在易学史上的价值,正如《四库全书总目提要》论定的:“盖王学既盛,汉易遂亡。千百年后,学者得考见画卦之本旨者,惟赖此书之存耳,是真可宝之古籍也。”《周易集解》出自“少慕玄风,游心坟籍”^②的这位长江易学家,殆非偶然。

一 纠正孔疏偏向,存续汉易遗绪

易学发展史上,唐代易学产生于由汉易向宋易过渡的转型期。中华文化在唐代发展鼎盛,儒学、佛学、道学都有重大发展。《五经正义》的编撰,将两汉以来的经学加以总结,推向发展新阶段。作为“五经”之首的《周易》自然受到重视。《周易正义》采用王弼、韩康伯注作为底本进行诠释,偏重义理易学而忽视象数,的确造成不良影响。《四库全书总目提要》指出:“至颖达等

① 李鼎祚:《周易集解序》。

② 同上。

奉诏作疏,始专崇王注而众说皆废。故隋《志》易类称:郑学寢微,今殆绝矣。”^①况且孔疏专崇王注,在体例和内容上同诸经正义相比,也造成很大弱点,那就是“诠释文句,多用空言,不能如诸经正义根据典籍,源委粲然,则由王注扫弃旧文,无古义之可引”^②。显然,《五经正义》的编撰,旨在总结汉唐以来数百年间经学研究之成果,理当全面、系统、翔实。《周易正义》用王注为底本,有违全面系统的宗旨;亦不顾刘宋以来“河汾诸儒,多主于郑;江左及青齐,多主于王”^③的此扬彼抑、互诤不休的历史。孔疏在易学思想上的偏颇,的确难以服众。

李鼎祚既以经学称于时,深知郑康成等去古未远,其所纂述,必有所本,悲其失坠,乃决意收集两汉至唐初易学著作,择其精要,编为《周易集注》,以补孔疏之失。

《周易集解》所称引者有三十五位易学家,先秦唯子夏;西汉有孟喜、焦贛、京房(君明);东汉有马融、郑玄、荀爽、刘表、蔡景君、宋衷;魏晋时期有陆绩、虞翻、何晏、王肃、王弼、姚信、向秀、蜀才、翟元、韩康伯、王虞、干宝、张璠、王凯冲;南北朝有刘瓛、沈麟士、伏曼容、姚规、卢氏、崔觐、朱仰之;隋唐有侯果、何妥、崔憬、孔颖达。加上李鼎祚本人,此书共保存三十六位易学家的思想资料,其中以荀爽、虞翻、郑玄的资料保存最多。此书一出,以郑玄为代表的汉代象数易学,虽于晋代趋于中绝,犹能赖此保存其学脉。至今这三十多家易学著作,大多遗失,此书的文献价值无可替代。

李鼎祚编撰《周易集解》,有其明确指导思想,那就是纠正孔颖达编撰《周易正义》的思想偏颇。他说:“历观炎汉,迄今巨唐,

① 《四库全书·周易正义·提要》。

② 同上。

③ 朱睦㮮:《周易集解序》。

采群贤之遗言,议三圣之幽蹟,集虞翻、荀爽三十余家,刊辅嗣之野文,补康成之逸象。各列名义,共契玄宗,先儒有所未详,然后辄加添削。”^①《周易正义》乃奉诏编撰,作为官方文本推行全国,李鼎祚犹敢称王注为“野文”,足见其对孔颖达等采王注的愤激之情。此种情绪在当时肯定绝不止鼎祚一人。鼎祚实以《周易》象数学派代表者自居,挺身而出为崇王抑郑的学派倾向鸣不平。一般说来,以郑玄为代表的象数易学多重天象,以王弼为代表的义理易学多重人事。李鼎祚在《周易集解》序言中,表述了他对王弼开创的义理学,排斥旧文古义、徒发空论的学风的极为轻视。他说:“自卜商入室,亲授微言,传注百家,绵延千古,虽竟有空凿,犹未测渊源。唯王、郑相沿,颇行于代。郑则多参天象,王乃全释人事。且《易》之为道,岂偏滞于天人者哉?致使后学之徒,纷然淆乱,各修局见,莫辩源流。天象远而难寻,人事近而易习。则折杨黄花,嗑然而笑。”“析杨黄花”是庄子所谓难登大雅之堂的里巷小曲,只会引人哄然大笑。鼎祚意在讥讽王注不重古易名物考释,徒发空论,难副典雅。李鼎祚还特将王弼著《周易略例》一书,附于卷末,别有用意。他在序言中说:“王氏《略例》,得失相参。采葑采菲,无以下体,仍附经末,式广未闻。”^②意在引用《诗经》的诗句,“人之为言,苟亦无从”,告诫人们,不要轻易信从王弼的空言。

其实,王弼《周易注》及《略例》在易学史上,首创《周易》义理学,对理论思维的发展有其独特贡献;孔疏对于发展义理易学,亦有历史功绩,不可抹煞。鼎祚数落王注,纠孔疏之偏,出于学派情绪,亦可理解。《周易集解》传到清代,成为清代学者恢复易汉学的重要参考书,使汉代象数易学重显于世,在易学史上,

① 《周易集解序》。

② 《诗·唐·采芣》:“采芣采芣,首阳之东;人之为言,苟亦无从。”



功不可没。一般认为此书只有资料价值,忽视此书蕴含的李氏易学思想,有欠公允。李鼎祚着力于采摭群贤之遗言,不轻易抒发己见,体现了他做学问的客观态度。从其序言及少量按语中,仍能窥见其易学思想之大略,未可忽视。

二 对《周易》文化价值的阐述

李鼎祚易学思想,因资料不全,难窥全豹。但他关于《周易》文化价值的论述,言简意赅,尤有独到之处。

首先,他论定《周易》思,“权舆三教,铃键九流”^①。

这一论点对《周易》思想评价极高,说它是儒、释、道三教思想的渊源,九流百家思想的关键。这种观点过去还无人大胆提出。李鼎祚如此抬高《周易》地位,是从唐代学术思想斗争的全局出发的。当时,道家思想因道教的兴盛而大为发扬,老子的地位被推崇至极;佛教亦居于鼎盛时期,佛祖的影响几乎凌驾孔老之上。李鼎祚认为由伏羲画卦重卦、文王系辞、孔子作传的《周易》,一向居于中华传统文化的正宗地位,比之佛家、道家经典,毫无逊色,称之为中华文化之渊源,绝不为过。故敢于说它是三教之权舆、九流之铃键。

李鼎祚发挥汉代以来的元气学说,通论《周易》的自然观及其普遍意义。在《周易集解序》中写道:“元气氤氲,三才成象;神功浹洽,八索成形。在天则日月运行,润之以风雨;在地则山泽通气,鼓之以雷霆。至若近取诸身,四支百骸合其度,远取诸物,森罗万象备其工。”这是说元气化生天地人三才,然后日月运行,山泽通气,万物化生。而易道广大,涵盖天道、地道、人道,近自人身,远至万物,莫不合符易理揭示的阴阳运化法则。鼎祚特别强调,国家之教化,社会之人伦,无不因《周易》思想原则而得以

^① 《周易集解序》。

建构。他说：“逮乎天尊地卑、君臣位列；五运相继，父子道彰；震巽索而男女分，咸恒设而夫妇睦，人伦之义既阐，家国之教郁兴。”^①君臣、父子、夫妇三纲礼教，乃儒家宣扬的中心思想，《周易》于此有充分论述，无可争议。《周易》为儒家经典之一，名正言顺。

关于《周易》同道家思想的关联，李鼎祚曾再三致意。玄学家曾以老庄释《易》，李鼎祚“少慕玄风”，于此颇为精通。《周易集解》案语中，多次引老入易，解易融老，力图阐发易与道学的思想联系。《系辞》谓“成象之谓乾”。李氏案曰：“道生一，一生二，二生三。三才既备，以成乾象也。”本来关于宇宙生成模式，《易》与《老》颇有区别。《易传》谓“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，是一分为二的生成模式；《老子》则云“道生一，一生二，二生三，三生万物”^②，是道一分殊的模式。鼎祚将二者强行贯通，认为老子的“二生三”，正是《周易》的阴阳化生三才。如此贯通解释，殆不足取，但可见其“权舆三教”说之用心。

《文言》曰：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”李鼎祚的案语亦将《易》《老》思想贯通，写道：“此则乾元用九，天下治也。言大宝圣君，若能用九天德者，垂拱无为，刍狗万物，生而不有，功成弗居，百姓日用而不知，岂荷生成之德者也。此则五帝三皇乃圣乃神，保合太和而天下自治也。”^③《文言》旨在宣扬唯圣人能“不失其正”；鼎祚则引《老子》思想主张“生而不有，功成不居”^④，鼓吹以退让为美。他站在老子主张的无为不争的立场，无限感慨道：“三王五伯，揖让风颓，专恃干戈，递相征伐，失正忘

① 《周易集解序》。

② 《老子》第四十二章。

③ 《乾·文言》。

④ 《老子》第二章。

退,其徒实繁。略举宏纲,断可知矣。”^①提倡揖让之风,实非《周易》本义。

《周易》师卦云:“贞,丈人吉,无咎。”《子夏传》作“大人”。王弼注曰:“丈人,庄严之称,有军正者也。为师之正,丈人乃吉。”李鼎祚在其案语中,引《老》解《易》,批评王弼不当改“大人”为“丈人”。他说:“此《彖》云:‘师,众。贞,正。能以众正,可以王矣’。故老子曰:‘域中有四大,而王居其一焉’。由是观之,则知夫为王者,必‘大人’也。岂以‘丈人’而为王哉。”“今王氏曲解大人为丈人,臆云:‘庄严之称’。学不师古,匪说攸闻,既误违于经旨,辄改正作大人明矣。”他认为《子夏传》作“大人”是正确的,王弼本改作“丈人”,则是“学不师古”的明证。他将《老子》“四大”中的王大^②,用来注释《周易》的大人,无非是要证明《易》与《老》思想相通,为其“权舆三教”之说作注脚。至于佛教思想如何同《周易》相通,《周易集解》为数不多的案语中,未有反映。朱伯崑先生在其《易学哲学史》第一卷,对李氏“权舆三教”之论,作了深刻评论:“权舆三教的说法,是对佛道二教世界观的一种打击。可以看出,李氏表扬汉易的目的,不仅是纠孔疏之偏,也是为了在唐代三教斗争中,树立《周易》的权威,统一各流派的思想。”

其次,他论定《周易》乃“开国、承家、修身之正术”。

李鼎祚如此评价《周易》的思想文化价值,不止十分可取,且富现实意义。他用儒家伦理思想仁义礼智信“五常”,解释乾卦卦辞“元亨利贞”,实乃引《易》论述处世修身的基本准则。他写道:“在天成象者,乾元、亨、利、贞也,言天运四时,以生成万物;在地成形者,仁、义、礼、智、信也,言君法五常,以教化于人。元

① 《乾·文言》。

② 《老子》第二十五章:“道大、天大、地大、王亦大。域中有四大,而王居其一焉。”

为善长,故能体仁;仁主春生,东方木也。亨为嘉会,足以合义;义主夏养,南方火也。利为物宜,足以合义;义主秋成,西方金也。贞为事干,以配于智,智主冬藏,北方水也。……不言信者,信主土,而统属于君;故中孚云:信及豚鱼,是其义也。若首出庶物,而四时不忒者,乾之象也;厚德载物,而五行相生者,土之功也。土居中宫,分王四季,亦由人君无为,皇极而奄有天下。水火金木,非土不载;仁义礼智,非君不弘。”^①此则案语含三层内容,首先以五常配元亨利贞四德,并证明未列信的原因;其次以五常配五行及四方,信主中宫属土;再次,以五行配四时,春生、夏养、秋成、冬藏,中宫之土乃分王四时。总的目的是在宣扬儒家的天人合一论,天运四时,生成万物,则“君法五常,以教化于民”。《易》含纲常名教,是“权舆三教”之一证。不仅如此,他还引《文言》阐述理国修身原则:“圣人设教,理贵随宜,故夫子先论人事,则不语怪力乱神,绝四毋必。今于易象,阐扬天道,故曰:‘积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃’者;以明阳生阴杀,天道必然;理国修身,积善为本。”^②《易》乃理国修身之正术,明矣。

李鼎祚还进一步,在案语中常常引用个别历史人物事迹,对某些《周易》原理作具体论述,颇有引史证易特色。

《文言》曰:“乾元用九,天下治也。”李氏案云:“此当三皇五帝礼让之时,垂拱无为,而天下治矣。”^③这里引用《系辞》中“黄帝、尧、舜,垂衣裳而天下治”的思想,说明上古圣王开国承家,注重“垂拱无为”,实行礼让,不事征伐侵夺,反映了李氏希望王者“垂拱无为”、人民安居、社会稳定的政治理想。

① 《乾·文言》。

② 同上。

③ 同上。



乾上九云：“亢龙有悔。”《文言》云：“亢龙有悔，穷之灾也。”李氏案曰：“此当桀纣失位之时，亢极骄盈，故致悔恨穷毙之灾祸也。”^①他还以《尚书·五子之歌》所述太康失位之事为左证，诠释《文言》思想。《文言》曰：“亢之为言，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”说明人若缺乏忧患意识，终将有亢龙之悔。李氏案曰：“此论人君骄盈过亢，必有丧亡。若殷纣遭牧野之灾，太康遭洛水之怨，即其类也。”^②《书》载，夏启之子太康，身为王而不顾国事，逸豫无度，田猎于洛水之南，“十旬弗反”，失去民心，终丧其位。其昆弟五人怨其失国作《五子之歌》^③，以抒哀怨。鼎祚引此故事证明《易》乃“开国承家”之正术，意蕴深刻。

对于亡国之君如夏桀、商纣，引用“亢龙有悔”，是指责他们因骄盈无度而失国丧身；对于开国之君，引用“亢龙有悔”，意在告诫其不可一味恃武。干宝注“亢龙有悔”云：“圣人治世，威德和济，武功既成，义在止戈。盈而不反，必陷于悔。”对此李鼎祚案曰：“以人事明之，若桀放于南巢，汤有惭德，斯类是也。”^④汤放桀本是代表人民意愿，推翻夏桀的暴虐统治；其所以说“汤有惭德”，是某些史家认为汤未能尽人臣之职以匡正夏桀之骄奢淫逸及残暴统治，毕竟形成以臣伐君的局面。李氏认为这有违人臣修身之正术。李鼎祚的某些具体观点未必尽善，而力图使人认识《周易》乃“开国承家、修身之正术”，用心良苦。历代奉《周易》为经邦济世、修身齐家的宝贵经典，正是看重其哲学和思想文化价值。

① 《乾·上九》。

② 《乾·文言》。

③ 《尚书·五子之歌》。

④ 《乾·上九》。

三 “取象释义”的思维方法

汉代象数易学,同王弼开创的义理易学对于《周易》经传的诠释,其思维方法是不同的。前者采用“取象释义”方法,利用卦象、爻象以释经传义蕴;后者采用“就文释义”方法,排除卦爻象(并未完全排除),直接阐发经传微言大义。二者各有优点。由于学派情绪,双方互相诘难,竟成水火,形成不可调和之势。李鼎祚对王弼《周易注》极力贬斥,视为“野文”,讥其“学不师古”。自己则步郑玄、荀爽、虞翻等人后尘,坚持“取象释义”的思维途径,竭力采用卦象、爻象、升降之象、互体之象诠释经传文句。某些卦爻象郑玄亦未曾用过,他的确做到“补康成之逸象”,启后学之玄思。

首先,取卦象释义。

李鼎祚引《说卦》解释乾卦,从体用关系论述乾卦的特性:“乾,健也。言天之体以健为用,运行不息,应化无穷,故圣人则之,欲使人法天之用,不法天之体,故名乾,不名天也。”^①直接取乾为天之象与乾为健之性,阐述法天之用而不法天之体的观点,这是一种新见解。

未济卦辞:“小狐汔济,濡其尾,无攸利。”鼎祚案曰:“刚柔失正,故未济也。……小狐力弱,汔乃可济。水既未涸,而乃济之,故尾濡而无所利也。”^②未济上离下坎,初、三、五均为阳爻,二、四、上均为阴爻,故云“刚柔失正”。小狐力弱而强济,亦属“失正”现象,故“无攸利”。

大过《象》曰:“泽灭木,大过。”鼎祚依其上兑下巽的卦象释之:“兑,泽也,巽,木漫也。凡木生近水者杨也,遇泽太过,木则

① 《周易集解·乾》。

② 《周易集解·未济》。

漫灭焉。二、五枯杨，是其义也。”^①大过九二曰：“枯杨生梯。”九五曰：“枯杨生花。”足证“木生近水者杨”，水太过则木漫灭，故多为“枯杨”。

萃卦，上兑下坤。卦辞曰：“用大牲，吉。”鼎祚案曰：“坤为牛，巽木下克坤土，杀牛之象也。”^②萃之三四五爻互体为巽，故云“巽木下克坤土”。此引入互体说，然后用坤、巽二卦象解释卦辞，兑之卦象未加理论。

其次，取爻象释文。

《文言》曰：“见龙在田，天下文明。”此释乾九二爻辞。鼎祚案曰：“阳气上达于地，故曰，‘见龙在田’。百草萌芽孚甲，故曰：‘文明’。”^③此实以“阳气上达于地”，喻乾九二爻象，甚与爻辞相副。

师卦，上坤下坎。六五爻辞云：“田有禽，利执言，无咎。”李氏案曰：“六五居尊失位。在师之时，盖由殷纣而被擒于鹿台之类是也。以臣伐君，假言田猎。六五离爻，体坤，离为戈兵，田猎行师之象也。”^④五为君位，属阳，今为阴爻，故云“失位”。君主而失位，有如纣。假言田猎而擒其君者，正如武王伐纣擒之于鹿台是也。

师初六曰：“师出以律，否臧凶。”鼎祚案曰：“初六以阴居阳，履失其位。位既匪正，虽令不从。以斯行师，失律者也。凡首率师出征必以律，若不以律，虽臧亦凶。”^⑤以初爻位不正，喻位不正之领兵者，虽令不从，必遭凶险。

《乾·文言》曰：“九四，重刚而不中。”李氏案云：“三居下卦

① 《周易集解·大过》。

② 《周易集解·萃》。

③ 《乾·文言》。

④ 《师·六五》。

⑤ 《师·初六》。

之上，四处上卦之下，俱非得中，故曰：重刚而不中。”^①是说九三、九四均阳刚之爻，是为“重刚”。但三、四爻在上下卦里俱非中位，故云：“不中。”

夬九四：“臀无肤，其行次且。”《象》曰：“其行次且，位不当也。”鼎祚案曰：“兑为羊，四五体兑故也。凡卦，初为足，二为腓，三为股，四为臀。四当阴柔，今反阳刚，故曰：‘臀无肤’。九四震爻，震为足，足既不正，故‘行趑趄’矣。”^②夬，上兑下乾。兑为羊。四为阴位，今反阳刚，位乃不正。四为足，足若不正，其行必“趑趄”（举步困难不前）。

其三，取爻位升降释义。

爻位升降是汉代卦变说的表述方法，即阴阳爻位加以改变，使原卦象发生变化，实为卦象释义的变通方法，始创于荀爽。本卦卦象不足以释义，乃以卦变释之。此方法旨在扩大卦象释义的范围，让思想更为灵活。亦《周易》变易思想的模式化，显示易学思维的固有特征。

《象·屯》曰：“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。”李氏案曰：“初六升二、九二降初，是刚柔始交也。交则成震，震为动也，上有坎，是动乎险中也，动则物通而得正，故曰：动乎险中，大亨贞也。”^③屯，上坎下震。李氏云初六升二、九二降初用爻位升降释刚柔始交之象。坎为险，震为动，震在坎下，是“动乎险中”之象，此是以卦象释义。此例表示卦象释文与升降说释文可同时应用。

坎上六：“系用徽纆，寘于丛棘。”李氏案：“坎于木坚而多心，丛棘之象也。坎下巽爻，巽为绳直，系用徽纆也。”^④坎于木坚而

① 《乾·文言》。

② 《夬·九四》。

③ 《象·屯》。

④ 《坎·上六》。

多心,本于《说卦》,此乃直接以卦象释义。“坚多心”示丛棘之象,于理可通。三股之绳为徽,二股之绳为纆,坎卦本无绳之象,九五降三,则下卦变巽,巽为“绳直”之象,与《说卦》相符。“坎下巽爻”,即采用升降之说。

明夷《彖》曰:“明入地中,明夷。”李鼎祚释曰:“夷,灭也。九二升三,六三降二,明入地中也。明入地中,则明灭也。”^①李氏故意用升降说解释。先引蜀才卦变说,谓明夷本于临卦。临卦,上坤下坎。九二升三,六三降二,乃成明夷。明夷,上坤下离。坤为地,离为日,为大明。日光为地所掩,故为“明灭”。其实直接用离居坤下的卦象解释即可,引入升降说似故弄玄虚。

困九二:“困于酒食,朱紱方来。”困,上兑下坎,李鼎祚引用升降说。释“困于酒食”云:“二本阴位,中馈之职。坎为酒食,上为宗庙。今二阴升上,则酒食入庙,故困于酒食也。”释“朱紱方来”云:“朱紱,宗庙之服,乾为大赤,朱服之象。”“上九降二,故朱服方来。”^②九二升上,外卦变乾。故生“乾为大赤”之象。

其四,取“互体”卦象释义。

互体释文,亦卦象释文的变例。若直接取卦象,不足以释文,乃采用卦中蕴含的卦象释之,使思维更加灵活。互体之说,起于先秦,见于《左传》筮例。即将别卦六爻中二三四爻与三四五爻加以组合,产生新卦。虞翻大为张扬,成为通常的取象释文方法之一。鼎祚亦多加利用。明夷九三《彖》曰:“南狩之志,乃大得也。”李氏释“南狩”云:“冬猎曰狩也。”三互离坎,离南坎北,北主于冬,故曰“南狩”。明夷,上坤下离。九三居下卦,有离象,二三四互体坎卦,离主南,坎主冬,故含南狩之义。释“大得”云:“五居暗主,三处明终,履正顺时,拯难兴衰者也。以臣伐君,

① 《彖·明夷》。

② 《困·九二》。

故假言狩，既获五上之大首，而三志乃大得也。”^①五本君位，当属阳刚，今乃阴柔，故称“暗主”。臣伐君以取代“暗主”，是为“拯难兴衰”之象，故云其志“大得”。

履六三《象》曰：“武人为于大君，志刚也。”鼎祚案曰：“以阴居阳，武人者也。三互体离，离为响明，为于大君，南面之象。与乾上应，故曰志刚。”^②履，上乾下兑。二三四互体离。《说卦》：离为日，为火，为电，故云向明。离为南方，故有南面之象。上应于乾，乾王刚强，故称“志刚”。

同人九五：“同人先号咷而后笑。”《系辞》阐发道：“子曰：二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。”同人，上乾下离。二三四互体巽卦。“巽为臭”，李氏案曰：“六三互巽，巽为臭也，断金之言，良药苦口，故香若兰矣。”^③本于《说卦》。

同人九三《象》曰：“伏戎于莽，敌刚也。”鼎祚释曰：“三互离巽。巽为草木，离为戈兵，伏戎于莽之象。”^④三居离上，互体有巽。巽为木，离为兵，均本《说卦》。

履六三《象》曰：“啞人之凶，位不当也。”履，上乾下兑。互体有离。李鼎祚案：“（六三）以阴处阳，履非其位。互体离、兑，水火相刑，故唯独三被啞，凶矣。”^⑤履卦辞：“履虎尾，不啞人。”九四爻辞：“履虎尾，愬愬，终吉。”唯六三爻辞云：“履虎尾，啞人，凶。”鼎祚以“水火相刑”喻“虎啞人”的凶险。

“取象释文”是象数易学常用方法之一，形成一种固定思维模式，力图说明文王系卦爻辞无不根据卦爻象。本卦的卦爻象，往往与卦辞内容不相符，就采用卦变、爻变，升降、互体等方法，

① 《明夷·九三》。

② 《履·六三》。

③ 《系辞上》第八章。

④ 《同人·九三》。

⑤ 同上。



卦中生卦,以扩大卦爻象。对此王弼批评道:“互体不足,遂及卦变;变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。”^①这种批评是有道理的。“取象释文”方法,走向极端,不止流于烦琐,且常专重象数而忽视义理,造成易学思维中的片面性。

^① 《周易略例·明象》。



宋元明长江易学发展综述

我国封建社会后期的宋元明时期,物质文明和精神文明均有巨大发展。农业、手工业和商业比唐代大有进步,城市的兴起为经济发展增加新活力;印刷术的发明,使文化交流迅速而方便。

宋元明时期长江文化飞速发展,高度繁荣,跃居中华文明的主导地位。南方由于经济迅速腾飞,文化教育蒸蒸日上,私人讲学之风盛行,书院林立,社会环境相对安定,故在哲学、史学、文学、艺术、科学技术诸方面都已超越北方。长江易学也迎来百花齐放的空前繁荣局面。在长达六百年期间,长江易学经历了四个发展时期,各有新的贡献。

(一)北宋,前一百年,邵雍称之为“太平时代”。知识分子生活在和平安定的日子里,一大批卓越历史人物焕发出无穷创造力,人数之多,成就之大,超越前代。长江易学繁荣空前,义理易学与新兴的图书易学竞长争高,各自形成高峰。

义理易学成为宋明理学的重要支柱。主要代表人物是洛学首领程颐。长江易学中洛学传人当推朱震。朱震(1072—1138),湖北荆门人,祠部员外郎,翰林学士,以程颐《易传》为宗,融会张载、邵雍易学,创立汉上学派,主张先有象而后有数,著《汉上易集传》、《周易卦图》、《周易丛说》,为北宋长江易学重要



代表人物。社会革新家王安石(1021—1086),抚州临川(今属江西)人,与程颐同时,其“三经新义”未包括《易经》。著有《易解》,自以为“未善”,不专以取士。然阅者认为此书“语意精妙,诸儒所不及”。史学家欧阳修(1007—1072),庐陵(今江西永丰)人,乃一代文宗,于《易》颇有研究,著《易童子问》,认为《易传》除《彖》、《象》外,均非孔子所作;释卦爻辞多论人事,引史证经。蜀学代表人物苏轼(1036—1101),四川眉山人,翰林学士,博通经史,才气纵横,著《东坡易传》,丰富、传述其父苏洵易学思想,不尚玄虚,切中人事,在义理易学界自成一家。

长江易学异军突起的是图书之学,为象数易学新派别。与汉易不同,以阐述河图、洛书、先天易学为特点。此派首创者为著名道教学者陈抟,唐末宋初人,年愈百岁,四川崇龛(今安岳)人,一说亳州真源(今河南鹿邑)人,在四川及湖北武当山修炼多年,得道之后隐居华山,道教尊为陈抟老祖。传下三幅易图及《正易心法注》。其道教易学思想尽在易图中,开先天易学之端。传其学者有刘牧、邵雍、周敦颐等。刘牧(1011—1064),衢州西安(今浙江衢县)人,进士出身,官至太常博士。其易学思想源于陈抟,精河图洛书(主图九书十说),著《易数钩隐图》,阐发《易龙图》,并有《新注周易》、《卦德通论》,主张“象由数设”,为图书学代表人物。周敦颐(1017—1073),道州(今湖南道县)人,曾任南昌令、永州通判,北宋“道学五子”之一,创濂溪学派,学宗陈抟,著《太极图说》、《易通》(《通书》),为新儒学奠基之作。宣扬无极而太极,阴阳与五行结合,主静,其宇宙生成图式和《周易》大不相同。

(二)南宋,偏安江左。南方经济空前繁荣,有“苏湖熟,天下足”之誉。苏州、杭州乃经济文化最繁荣地区,故云:“上有天堂,下有苏杭。”四川乃“天府之国”,可与江浙比美。江西粮产丰富,地灵人杰,人才荟萃。南宋朝廷虽处半壁河山,仍能歌舞升平。

学术文化亦有大发展。易学乃士大夫们最感兴趣者,成为理学发展的主要思想基础。朱熹(1130—1200),婺源(今属江西)人,为程颐三传弟子李侗的门生,承洛学之正传,与张栻、吕祖谦合称东南三杰。他集宋代理学之大成。易著有《周易本义》、《易学启蒙》。《朱子语类》卷六十五—七十七,亦易学语录。他不完全同意程颐,而适当采纳邵雍先天易学内容,将河图、洛书及先天四图列于《周易本义》卷首,助长宋明图书之学的发展。其易学思想后被推为正宗,影响及于日本、韩国及西方。与朱子同时的思想家陆九渊(1139—1193),金溪(今属江西)人,建立心学,主张易理充塞宇宙,“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙”。虽无易学著作,常借卦爻辞阐述其理论,其易学思想对后世影响亦大。与朱陆同时的另一思想家杨万里(1127—1206)亦江西吉州(今吉水县)人。太常博士,太子侍读,秘书少监。与陆游等合称南宋四大诗人。易学上他发扬程颐义理易学,反对象数、图书派,引史证经是其易学特征,著《诚斋易传》,肯定《易》乃圣人通变之书。松阳(今浙江西屏)人项安世(?—1208),户部员外郎,池州通判,亦潜心研《易》,注重义理,著《周易玩辞》行世。南宋时期,巴蜀出现两位知名易学家。一是张行成(生卒年月不详),临邛(今四川邛县)人。辞官归家,杜门十年,深研《易》理,阐发邵雍先天易学,写《易通变》、《皇极经世索隐》、《皇极经世观物外篇衍义》等书。1166年,进其书,受嘉奖,官至兵部郎中,知潼川府。一是魏了翁(1178—1237),邛州蒲江人,为蜀学代表人物,官至资政殿大学士同签枢密院事。1210年,归里办鹤山书院,门生甚多,其易学思想融会朱陆,自成一家,主张研易应以象数求义理。著《周易要义》,有“南方共宗鹤山老”之称。

(三)元代长江易学,缺乏宽松的发展环境。北方游牧民族统治下,汉族文化的主导地位受到冲击。宋代理学被定为“国是”,成为官学,易学依附于理学而有所发展,主要是程朱义理易



学。代表人物首推吴澄(1234—1313),崇仁(今属江西)人,与北方许衡齐名,有“南吴北许”之称。通五经,精《易》,欲推考先秦古易原貌,对义理有所发明,主张朱陆兼学,著《易纂言》、《易纂言外翼》、《易叙录》(佚),认定《伏羲六十四卦方圆图》,乃伏羲之《易》。江西婺源胡一桂(1247—?)亦博通经史,长于《易》。其父胡方平通《易》,乃朱熹理学正传。一桂亦朱子易学正宗。撰《易本义附录纂疏》、《易学启蒙翼传》,力排异议,捍卫朱子学统。其弟子董真卿(今江西波阳人),著《周易会通》,释文不专主朱子,兼采诸儒旧说,欲以平衡义理、象数二派,其思想博大精深,颇有影响。元代象数易学得二三高人而大有发展。宋末元初雷思齐(1230—1301),江西抚州人,乃博学道士,与吴澄友善,著《易图通变》。图书之学,本出自道家,雷氏衍说图书,盖得其正传。另一易学家苏州俞琰(1258—1314),宋亡,隐居不仕,自号林屋山人,潜心于《易》三十余年,著作甚丰,今可见者有《周易集说》、《谈易举要》、《易外别传》、《周易参同契发挥》等。其易学初主程朱,后乃独自发挥,颇多新义。作《大易会要》一百三十卷,义多取朱子,图多主邵子。张理(生卒年不详),清江(今属江西)人,为著名象数易学家,今存所著《易象图说》、《大易象数钩深图》,认为:“图书者,天地阴阳之象也。”“先王制礼作乐,画井封疆,一切推本于图书。”为勉斋书院山长,福建儒学副提举。其易学兼有刘牧、邵雍、周敦颐三家之长,可谓图书学之集大成者。

(四)明代,中国封建社会进入晚期。君主专制臻于极致,文化专制主义空前严酷。统治者大力表彰程朱理学,树为正宗,科举考试以之为准;同时对异端思想进行钳制。长江易学同全国学术气氛一致,程朱义理易学居统治地位,少有新的发展;少数蔑视科举考试,跳出程朱理学窠臼的思想家、科学家为易学思想领域带来一些新气象。

继承发扬朱子易学的思想家,有胡广、方孝孺、胡居仁等。

胡广(1370—1418),吉水人,状元及第,文渊阁大学士。奉诏主修《四书五经大全》,自编《周易大全》,以程朱为准,吸取胡一桂、董真卿诸人易学思想,成为明代科举考试标准用书,有删繁就简之特点。方孝孺(1357—1402),浙江海宁人,洪武时为汉中教授,建文召为翰林学士。朱棣兵变于南京,拒绝为之草诏,车裂而死。著有《大易枝言》,主中正仁义,视《易》为政治哲学。胡居仁(1434—1484),江西余干人,终生不仕,以布衣教授终身,著《易通释》,乃道学正宗,主忠信仁义,其书简明扼要。四川新都杨慎(1488—1559),状元及第,翰林院编修,著述之宏富,堪称明代第一。著《易解》,宗程朱,讥陆王,诋郑玄。

具有异端思想倾向的明代易学家,有王畿、焦竑、来知德等。王畿(1498—1583),浙江山阴(今绍兴)人,进士,师事王守仁,居林下讲学四十余年,足迹遍江、浙、吴、楚,宣扬王学。著《大象义述》,《易》、禅结合,使王学禅化。焦竑(1541—1620),江苏江宁人,状元,翰林院编修,博及群书,有盛名,与李贽友善。著《易筌》、《阴符经解》,杂释、老,融合三教,多发异论。来知德(1525—1604),四川梁山(今梁平县)人,拒不出仕,隐居万县求溪山,潜心研《易》达三十年。著《易经集注》、《谈易寤言》,成一代易学名家。其易学思想不同于汉易,亦异于宋易,主象在理先,明象胜于明理。以错综说贯串始终,一时矜为“绝学”。从之学《易》者盈门。东林书院主讲高攀龙(1562—1626),学宗程朱,兼取陆王,主张为学以格物致知为要,四方来学者甚众,向其灌输革新思想,与官方儒学对峙,造成重大社会影响。明代著名医药学家李时珍(1518—1593),湖广蕲州(今湖北蕲春)人,绝仕进,研医药,以《周易》思想为指导,费三十年功夫,著《本草纲目》。论医论药的字里行间,处处闪耀易学思想光芒,运用易理指导科学实践,作出光辉榜样,堪为后世楷模。明代四大高僧之一的智旭禅师(1599—1655),苏州人,先居安徽九华山,后驻浙



江灵峰寺。著《周易禅解》，主三教一贯，引《易》解禅，援佛入《易》，易禅结合，别开生面。

宋元明长江易学，经历曲折道路，不断发展。以程朱为代表的义理易学居统治地位达数百年，充分发挥《周易》经邦济世效用，成为思想正宗。以陈抟、邵雍、周敦颐为代表的图书之学、先天易学，在易学界有广泛影响，成为道教易学的重要特征。少数异端思想家，借助《周易》，宣扬革新思想，以与正宗儒学分庭抗礼，予思想界以新的启迪，《周易》变革思想的社会效用得到高度发扬。



北宋长江易学

第一节 陈抟的《先天图》与《易龙图》

陈抟，字图南，号希夷，自号扶摇子。我国 10 世纪著名道教学者、易学家和诗人。他卒于宋太宗端拱二年（989），活了 118 岁，经推算当生于唐懿宗咸通十二年（871）。出生地有二说，《宋史·陈抟传》云为亳州真源（今河南鹿邑）人，其《易龙图序》自署“西蜀崇龛陈抟序”。今人考订当是普州崇龛（今四川安岳）人。陈抟长期学道于四川邛州、普州、青城、峨眉，在湖北武当山隐居修道学《易》达二十余年。晚年隐居华山，道教尊为“陈抟老祖”。

陈抟博通经史百家言，琴棋书法无不精。精研易学，注重象数，传授《先天太极图》等，对邵雍影响极深，开宋代图书学之先河，为宋明理学发展作出独特贡献。

陈抟生活于唐末五代十国动乱时代，本热心仕途，欲有所作为。三次“举进士不第”，乃弃儒学道，放弃“图南”之志。当其浪迹天涯时，大江南北，多有其身影，曾与隐者“相与谈《易》、



《老》、《庄》，七日不辍”^①，在武当山九室岩亦常“夜静焚香读《易》”^②。时与高人隐士共参玄理，琢磨易图，深悟丹诀，终于创作一些前所未见的易图，秘传后世。著《易龙图》一卷，书佚，只存《易龙图序》一篇^③。当代学者蒙文通予陈抟以高度评价：“图南不徒为高隐，而实博学多能；不徒为书生，而固有雄武大略。真人中之龙耶！方其高卧三峰，而两宋之道德文章，已系于一身。”^④陈抟是一位隐者、道士，富有传奇色彩。其易学思想乃道教易学之典型，重象数，借易象论丹道，具有长江易学的鲜明特色。其思想品德、社会影响载于《道藏·太华希夷志》，《宋史》亦为之列传。

一 《易龙图》开宋明图书学之先河

陈抟《易龙图序》载吕祖谦（东莱）编《宋文鉴》，全文只二百余字。《易龙图》一书，据说共有二十幅易图，旨在解析“天地之数”的分合变化。宋元之际道士雷思齐可能见过这些图，对之略有记述：“由汉而唐，《易经》行世。凡经传疏释之外，未有及于‘图书’之文刊列经首者。迨宋之初，陈抟图南始创意，推明象数，自谓因玩索孔子三陈九卦之义，得其远旨，新有书述，特称《龙图》，离合变通，图余二十，是全用《大传》天一地二，至天五地十，五十有五之数，杂以纳甲，贯串《易》理。”^⑤至于陈抟如何从孔子“三陈九卦之义”^⑥得到启示，从而“创意”画出二十幅易图来，

① 《仙集总龟》。

② 《太华希夷志》卷上。

③ 载《宋文鉴》。

④ 《陈碧虚与陈抟学派》，《古学甄微》，成都：巴蜀书社，1980。

⑤ 雷思齐：《易图通变》卷五。

⑥ 《系辞下》第七章。

“并无传例言说”^①，已难推究。

《易传》说过，“河出图，洛出书，圣人则之”，以画八卦。陈抟《易龙图》简称《龙图》，显然自视为“龙马负图”之秘本。《易龙图序》开宗明义，指陈《龙图》发展漫长过程，“天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之”。写道：“且夫龙马始负图，出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之序，尚疑之，况更陈其未合之数耶？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义探其旨，所以知之也。……是《龙图》者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。”^②这说明《龙图》的形成经历三个阶段，先是“天散而示之”，乃天地未合之数的图形；次是“伏羲合而用之”，乃天地已合之位的图形；然后是“仲尼默而形之”，但未以图形传世，由陈抟“探其旨”，构制成图，是即《易龙图》。

陈抟创意绘制的二十幅图，既已失传。《易龙图序》中只有一些构图的数字，对于那些数字，若无名师指陈，无异于看“天书”。元代著名易学家张理著《易象图说》一书，用了六幅图展示《易龙图序》的内容，是为“《龙图》三变”。张理解此千古之秘，功在易林，名声大振。

第一变，展示“天地未合之数”，用二图。

《序》云：“始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五，天数也。中贯三、五、九。外包之十五。尽天三、天五、天九，并十五之用。……兹所谓天垂象矣。下三十，地数也。亦分五位，皆明五之用。[三]十分而为六，形地之象焉。”^③

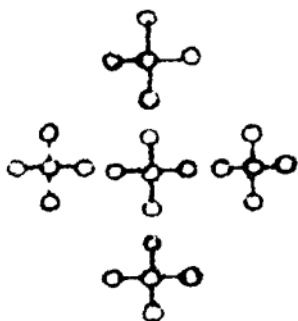
所谓“未合之数”，即天数五与地数五分开各用一图显示，天数五，一、三、五、七、九，形成“天垂之象”。如图一。地数五，二、

① 雷思齐：《易图通变》卷五。

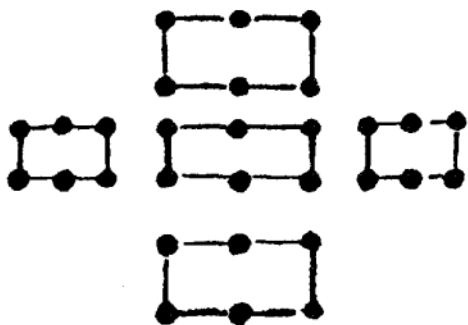
② 《宋文鉴》。

③ 同上。

四、六、八、十，形成“地形之象”。如图二。



图一



图二

图一，显示未合之天数，即“上二十五”。天数乃阳数，用○代表。五个五排列成十字，称“天五”，横竖都是三个五，故称“天三”；中轴线上有九个○，故称“天九”。横、纵“天三”，均为十五个○，称“十五之用”。

总而言之即“中贯三、五、九，外包之十五”。

图二，显示未合之地数，即“下三十”。地数属阴，用●代表。按六个●组合，得五个六，排列成十字形。即“三十分而为六”。亦分五位，显示地方之形象。

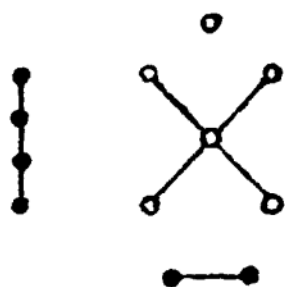
两图上下并列，天数在上，地数在下，总数五十五。即“龙图之未合，惟五十五数”。天数五个五，地数五个六，“皆明五之用”。经张理以上解释，陈抟《序》中的数字变成了图形，令人一目了然。

第二变，显现“天地已合之序”，亦用二图。

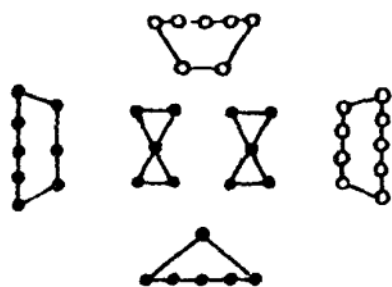
《序》云：“后形，一、六无位，又显二十四之为用也。……六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二十四，在下则六不用，亦形二十四。”^①

① 《易龙图序》，见《宋文鉴》。

“天地已合之序”，由天数五与地数五交错配合而成，使十个数各安其位。奇特之处在于，无论五个五的天数，还是五个六的地数，有的有位，有的无位，其理由不明。



图三



图四

图三，由天数五（图一）变来。其中包括三个天数，天一、天三、天五；两个地数，地二、地四，是为参天两地，即五行的五个生数。依天数，上五一组，其一不动，去四个阳数，即“在上则一、六不配，形二十四”。左五一组，去一存四；右五一组，去二存三；下五一组，去三存二；中五一组，守位不变。保持“参天两地”，共去天数二十五中的十个数，阴阳合计尚存十五，谓之“并十五之位”。

对于图三，张理作了易学解释云：“上天一〇”阳爻（—）之象；下地二，阴爻（--）之象；中天五〇，象五行；右天三〇，三才之象；左地四，四时之象。“是故上象一、二、三、四者，蓍数卦爻之体也。”^①

图四，由地数五（图二）变来。其中包含两个天数，天七、天九；三个地数，地六、地八、地十。由图三中的五个数，各加以五，合并而成。即天一加五为地六，地二加五成天七，天三加五成地八，地四加五成天九，天五加五成地十。图四中的五个组合数为

① 《易象图说》卷上。

六、七、八、九、十，代表五行之成数。

图三、图四两图合并，总数为五十有五，乃“天地之数”。天数与地数，各有奇偶之组相配合，称为“已合之序”。

张理对此六、七、八、九、十这五个数的含义亦有所解释：“七者，蓍之圆，七七而四十有九；八者，卦之方，八八而六十有四”；“九者，阳之用”，“六者，阴之用”；“十者，大衍之数，以五乘十，以十乘五，皆得五十”。“是故下形六七八九者，蓍数卦爻之用也。上体而下用，上象而下形，象动形静，体立用行，而造化不可胜既矣”。^①

第三变，显示“河图”、“洛书”，赋予《龙图》深刻意蕴。

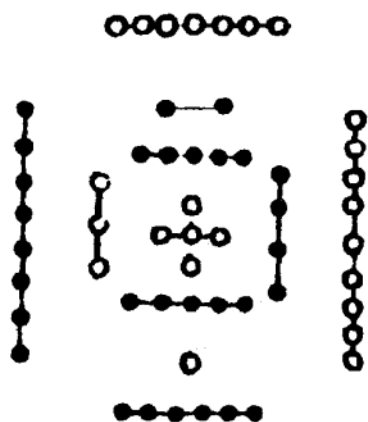
《序》云：“后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为器之本。三千，地二、地四之用。三若在阳，则避孤阴；在阴，则避寡阳。大矣哉！《龙图》之变，歧分万途。今略述其梗概焉。”^②

第三变是将第二变之两图按特定规则加以合并。合并之后即成“河图”，第五图。再作方位调整，则成“洛书”，第六图。两图的名称，北宋同南宋学者恰好相反，兹从南宋称呼。

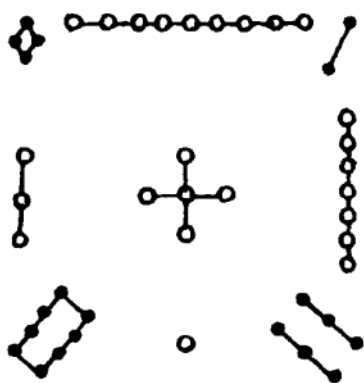
第五图，“河图”。形成步骤是：图三的天一居图四的地六之上，即“天一居上为道之宗，地六居下为器之本”。图三的天三、地二、地四，亦依上述规则，同图四的天七、地八、天九相配，这叫做“三千、地二、地四之用”。其中有一补充规定，“三若在阳，则不配‘孤阴’，‘若在阴’，则不配‘寡阳’”。这里的三，是指天数中的一、三、五，地数中的六、八、十。“孤阴”，指地数中的二、四；“寡阳”，指天数中的七、九。即是说两图合并时，天数一、三、五不与地数二、四共处；地数四、八、十不与天数七、九共处。这叫做“避孤阴”、“避寡阳”。实际上就是说五行的生数与五行的成

① 《易象图说》卷上。

② 《易龙图序》，见《宋文鉴》。



图五



图六

数相配合。早在汉代郑玄已透露其中奥妙,写道:“天一生水,地六成之;地二生火,天七成之;天三生木,地八成之;地四生金,天九成之;天五生土,地十成之。”扬雄《太玄经》是另一种说法:“一与六共宗,二与七为朋,三与八同道,四与九为友,五与十相守。”分居东西南北中五位。

张理对此图之来历,作了简明解释:“此图即前图(指图三、图四)一、二、三、四天之象也,动而右旋,六、七、八、九地之形也,静而正位。是故一转居北而与六合,二转居南而与七合,三转居东而与八合,四转居西而与九合,五、十居中而为天运行之枢纽。《大传》言‘错综其数’者,盖指此而言。”张理称此图为“天地生成之数图”。

第六图,“洛书”。其形成过程是:图三图四相交,图三中的五不动,图四中的十隐藏不现。只余天数一、三、五、七、九,地数二、四、六、八,共一至九数。凡奇数(天数)居四方之正位;凡偶数(地数),居四隅之位,乃成九宫图。其歌诀是:“戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,五居中央。”由右向左横读之,则为“二九四,七五三,六一八”。古代将此三组神秘数字说成为明堂九室的建制,初载于《大戴礼》,长期令人费解。



张理对“河图”与“洛书”的意义作了概论：“希夷所传，则以此为‘龙图’三变，以生成图为‘洛书’。本文盖疑传写之误，而启图九书十辩。今以二象两易其名，则龙图，龟书；不烦拟议而自明矣。……孔安国云：‘河图者，伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦；洛书者，禹治水时，神龟负文而列于背，有数一至九，禹遂因而第之以成九类’。”又云：“盖圆者，河图之数；方者，洛书之文。故文王因之而造《易》，禹箕叙之而作《范》也。……凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”^①

《易龙图》所涵“洛书”，无论是否果为陈抟“创意”制作，在科学史上的价值，值得大书特书。著名科学史家钱宝琮对之有高度评价：“三数相加都得十五，这是很令人惊奇的。 N^2 个自然数排列在每边 n 格的方图里，纵横斜 n 数相加都得相同的和，南宋算学家叫它‘纵横图’，日本叫它‘方阵’，西洋人叫它‘幻方’（*magic square*）。上面所画的第二图（指‘洛书’），是世界上最古的三行纵横图。北宋的易学大师叫它‘河图’，南宋人又叫它‘洛书’，都说是伏羲画八卦时候的奇迹。”^②

陈抟通过“《龙图》三变”，显示“河图”、“洛书”。由神秘数字构成的这两幅图，在中国古代典籍中早有记载，如在《黄帝内经·素问》、《灵枢》、《吕氏春秋》、《礼记·月令》，扬雄《太玄经》中，都出现过。安徽阜阳双古堆汝阴侯墓（前165）出土的“太乙九宫占盘”，是文物证据。但在汉唐易学著作中，尚未以图式出现，故有人怀疑是否由陈抟“创意”制作。二十幅《易龙图》已不可见，由“三变”中的六幅图，大体可以看出陈抟的用心，力图探讨“画前之《易》”，探讨上古有图无书的漫长年代，先贤是如何思考、创作象数图式的。这些古老的图式反映了古代智者的哪些思

① 《易象图说》卷上。

② 《钱宝琮科学史论文选集》，第229—230页，北京：科学出版社，1983。

想？宋代先天易学的传承者雷思齐，在所著《易图通变》中，阐明了《易龙图》对认识宇宙演化规律的意义，乃羲皇“为天地立心”的见证。他说：“是知数之有生有成，而不知所以生且成者，徒得其貌，而无以得古圣人之所以‘为天地立心，为生民立极’者，千载可为之长太息，则古犹今也。”^①又说：“参伍以变，错综其数，通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象，非天下之至神，孰能与于比？其曲尽乎至妙之用者，《河图》法也。”^②这是说“河图”、“洛书”所蕴含的五行生成和八卦运化原理，正是古人巧妙构思的宇宙演化、万物化生的图式，是人们探讨宇宙奥秘的两张指示图。

《易龙图》失传，而《易龙图序》却意外地得以保存，并不是偶然的，乃基于道教学风改变的需要。当代学者蒙文通对此评述道：“观于希夷，鸿蒙受诏酬对之际，正其宗风所在，视林灵素辈之术，非能之而不言，殆有不屑为者，则已厌上来隋唐之旧辙，而极深研几于图书象数，此又新旧道流之大限也。吕东莱编《宋文鉴》，于希夷取《龙图序》一篇，此正宗之道家，所以异于隋唐符录丹鼎之传者，故东莱取之耳。”^③陈抟深研图书象数，倡导先天易学，是中国道教思想新发展的显现，也是易学同道教结合，发展道教易学的新进展，无疑充分显示了长江易学与道家结合紧密这一大特征。

二 《先天图》——先天易学之滥觞

陈抟易学可分象学与数学两方面，其数学代表作为《易龙图》，象学代表作为《先天图》。还有一幅《无极图》，乃内丹图

① 《易图通变》卷三《河图传》中。

② 《易图通变》卷三《河图传》。

③ 《陈碧虚与陈抟学派》，《古史甄微》，成都：巴蜀出版社，1980。

式,兹不论述。

陈抟传授的《先天图》,今称《古太极图》,同近世盛行的阴阳鱼《太极图》有别,人称《天地自然之图》。此图几乎失传,是朱熹的学生蔡元定从四川找到,朱熹生前未曾得见,故未列入《周易本义》卷首附图。《先天图》直到明初易学家赵撝谦才公之于世。他说:“此图世传蔡元定得于蜀之隐者,秘而不传。虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏,尝熟玩之,有太极含阴阳,阴阳含八卦之妙。”这幅图后来成为邵雍传授《先天八卦图》的底本。

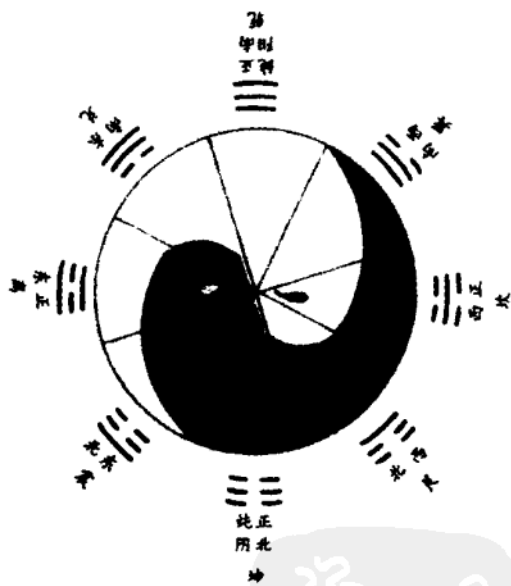
赵撝谦称此图为《天地自然之图》,说它正是伏羲时代龙马所负之图,《周易》讲“河出图,圣人则之”以画八卦,即此图。他称此图为“万世文字之本原,造化之枢纽”。赵氏将此图分为八等分,从其阴阳比分上可看出八卦的结构,颇有说服力。

这幅图长期采取秘密传授方式,外人莫知其来历。因其由陈抟的后传弟子所公开,故谓陈抟是传授此图的祖师。陈抟本人未立文字,由其后传弟子形之于图并述诸文字,从而开创易学象数学发展新时期。

关于《先天图》的基本内涵,约分四端。

(1)《先天图》之外层为一大圆圈,○。大圆圈象征无极的宇宙,天地万物无不包藏其中;圆又象征运转无穷,万物生生灭灭,无始无终,永无休止。蕴涵无极即太极,太极本无极的哲理。

(2)圆圈之内的阴阳二仪,白色象征阳,为动态;黑色象征



阴,为静态。一动一静,妙合而凝,动静互含而“长于变”。阴气盛于北方,为纯阴,居坤位;阳气盛于南方,为纯阳,居乾位。黑白两条鱼形作环抱之状,象征阴阳二气之交合,显示“太极生两仪”之义。

(3) 阴阳消息呈渐进过程,其中蕴含八卦之象。阴气极于北,阳气始生,震卦显示一阳二阴;发展到离位而阳二阴一,阴气居中为阳气包围;到兑而二阳一阴,阴呈消亡趋势;到乾位则纯阳无阴。阳气极于南,阴气始生,巽卦象征一阴二阳;发展到坎位而阴二阳一,阳气居中为阴气包围;到艮位而二阴一阳,阳呈消亡趋势;到坤位则纯阴无阳。阴阳二气此消彼息,呈现渐进有序的变化规律。故赵撝谦认为此图“有太极含阴阳,阴阳含八卦之妙”。此图亦蕴含《参同契》月体纳甲说的阴阳消息过程。

(4) 阴阳二仪中的黑白二点,俗称阴阳鱼的鱼眼。黑点象征阴魄,白点象征阳精。黑中显白点,象征阴中有阳,表示月中含阳精;白中显黑点,象征阳中有阴,表示日中有阴魄。本于《周易参同契》:“蟾蜍与兔魄,日月双气明,蟾蜍视卦节,兔者吐生光。”^①此图对修炼内丹有特殊启迪意义。周敦颐以诗赞道:“始见丹诀信希夷,盖得阴阳造化几。”邵雍《先天八卦方位图》(《小圆图》)即由陈抟《先天图》转化而来,是先天易学基本图式之一,在思想史上影响很大。

陈抟先天易学的基本特征,值得深入剖析。

首先,以图解《易》,“辞外见意”,是先天易学的显著特点。

先天易学主张“不立文字”,只用简单易图显示易理。认为上古伏羲设卦,本意即是如此。自从周公、孔子系辞、作传,人们专在文字上下功夫,致使易图的奥妙反而隐晦。明代学者焦竑《焦氏笔乘》中,引述陈抟的话:“羲皇始画八卦,重为六十四,不

① 《周易参同契》卷上。



立文字,使天下嘿观其象而已。如其象则吉凶应;违其象则吉凶反。此羲皇氏不言而教也。《易》道不行,则有周孔,周孔孤行,《易》道复晦。盖上古卦画明,《易》道行;后世卦画不明,《易》道不行。圣人于是不得已而有辞,学者一著其辞,便谓《易》止于是,而周孔遂自孤行,更不知有卦画微旨。”^①这是著名的“画前有易”论,出自道教学者陈抟之口,实非偶然。他在《正易心法注》第一章,说过不敬周孔的话:“学《易》者,当于羲皇心地中驰骋,无于周孔语言下拘挛。”意在一反王弼以来扫象言理的传统,主张废辞而尊象,重树象数易学的权威;另辟蹊径,建立先天易学以与周孔的后天易学相抗衡。

其次,以“心法”通《易》,意、言、象、数四者贯一。此乃先天易学的基本精神。

陈抟主张于“辞”外见意,即抛开周孔的卦爻辞和传注,另辟蹊径,只从简单的易图中寓深刻易理,学易者当从图中领会义理,而不受经传言辞左右。此种学易方法,他谓之“活法”,拘于言辞者乃是“死法”。按此“活法”学易,则人人都可对易理作独自的解释,意言象数一以贯之,别出心裁。他说:“《易》之为书,本于阴阳。万物负阴而抱阳,何适而非阴阳也。是以在人惟其所入耳。”^②即各人是根据阴阳统一原理,注入自己的理解领悟。故说:“文王周公以庶类入,宣父(孔子)以八物入,斯其上也。其后,或以律度入,或以历数入,或以仙道入。以此知《易》道无往而不可也。”^③陈抟的师友、亦佛亦道的麻衣道者写了《正易心法》,陈抟为之作注,是为《正易心法注》,注中阐述其易学观。他说:“惟束于辞,《训》则是犯法也,良由未得悟耳。果得悟焉,则

① 焦竑:《希夷易》,《焦氏笔乘》卷一。引自陈抟《正易心法注》第四章。

② 《正易心法注》第四十一章。

③ 同上。

辞外见意，而纵横妙用，惟吾所为，是为活法也。”^①《训》即指为《正易心法》所作的注释，又称“消息”。《正易心法注》开宗明义写道：“正易者，正谓卦画，若今经书之正文也。据周孔辞、传，亦是注脚。每章四句者，心法也。训于其下，消息也。”^②是说诸家研易，无非“据周孔经传”为之作注脚，均非“活法”；只有麻衣道者和陈抟，脱离周孔经传，胆敢“于羲皇心地中驰骋”，钻研易图，独悟心得，乃是“活法”。朱熹称邵雍先天易学为“易外别传”，是针对先天易学的特点立论的。《四库全书》将邵雍《皇极经世》剔除于经部易类之外，列入术数类，亦本于此。

再次，将易学进一步道学化。这是陈抟先天易学的本质特征，也是他宣扬内丹术的需要。

陈抟抛开《周易》卦爻辞和《易传》思想体系，力图将他所推崇的老庄思想引入《周易》，按道教思想要求，改造易学。他提出一些改造《易》学的基本观点：一是人间万事“无有定实”论。他说：“六子假乾坤以为体，重卦合八卦以为体，若分而散之，则六子、重卦皆无定体也。……以是知人间万事，悉是假合阴阳一气，但有虚幻，无有定实也。”^③实乃将道教的虚无本体论，塞入易学。麻衣道者是佛教徒，又是道教老祖陈抟的师友，一个写《心法》，一个作注释，思想自然合拍。二是论定《易》乃“戒动”之书。陈抟以老子“归根曰静，静曰复命”的观点释《易》，认为易道“动之则分为四象，静之则总归太极”。宇宙是一太极，人体是小太极，要依据太极图去“心”悟其理。“只须冥心太无，体认生身受命之处”，“必须以守贞为主。故《易》者，戒动之书也”。^④三是断定天下吉凶祸福“未始有常”。老子讲“狂风不终日，骤雨不

① 《正易心法注》第四十一章。

② 《正易心法注》卷首。

③ 同上。

④ 道教经典《玉诠》引陈抟语。



终朝”，肯定事物在不断变化，佛教讲色界成住坏空变动无常。陈抟将《易传》所讲的事物运动变化观点，推向极端，否定事物有常，违背大易原理。他说：“世虽知有‘反对’之说，不能知圣人密意在是也。盖二卦‘反’而为二，‘对’而为四，既列序之，又以《杂卦》推明其义者，以为天下吉凶祸福，富贵贫贱，其实一体也。别而言之，其代谢循环，特倒正之间耳，未始有常也。”^①《易传》只讲“不可为典要，唯变所适”，陈抟将其夸张为“未始有常”，实非《易》之本义。

陈抟的《易龙图》、《先天图》，经过刘牧、邵雍的阐发，建立一套“易外别传”的先天象数易学，其《无极图》经周敦颐的重新解释，改名《无极而太极图》，在易学史上发挥独特效用。朱熹对陈抟、邵雍的易学采取肯定态度，给予评价道：“据邵氏说，先天者伏羲所画之《易》，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。”又云：“其曰‘画前之《易》’，乃谓未画之前，已有此理。……非谓画前已有此图，画后方有八卦也。此是《易》中第一义也。”^②朱子的评论，深入到《易龙图》、《先天图》的哲学本体论意义。肯定陈抟先天易学为宋明理学之先驱，亦是从其本体论上着眼的。长江易学对中国哲学的贡献，亦在于此，它促使宋明理学将“太极”本体学说推向新的发展阶段。

第二节 刘牧——易数学派的开创者

刘牧(1011—1064)字先之，号长民，北宋衢州(今浙江衢县)人，著名易学家。进士出身，官至太常博士，实为寄禄官并无实职。平生研易，继承发展陈抟、种放的道家易学思想，受业于种

① 《正易心法注》第十六章。

② 《朱子大全》卷三十八。

放三传弟子范谔昌。著有《新注周易》、《易解》、《易数钩隐图》、《周易先儒遗论九事》等书。其《易数钩隐图》附《遗论九事》收入《四库全书》及《道藏》。陈抟所传《易龙图》，流传未广，刘牧增至五十五图发展为《河图》、《洛书》。师友转相传授，开创象数学中图书一派，影响深远。刘牧与邵雍同时，其图书思想早于邵雍，堪称易学图书派的首创者。刘牧易学思想充分显示长江易学首重象数之特点。

一 《易数钩隐图》为图书学奠定基础

刘牧《易数钩隐图》(以下简称《钩隐图》)共五十五图，加上《遗论九事》中九图，共计六十四图。《四库全书总目提要》说：“汉儒言《易》，多主象数，至宋而象数之中复岐出图书一派。牧在邵子之前，其首创者也。”

其易不传，而《钩隐图》因保存于《道藏·洞真部·灵图类》得以流传于后世，足证易学图书学同道家因缘甚深。

刘牧接受陈抟《易龙图》，作了新的发挥，构建“象由数设”的唯数易学。《钩隐图》序，概述其易学精神道：“夫卦者，圣人设之，观于象也。象者，形而上之应，原其本则形由象生，象由数设。舍其数则无以见四象所由之宗矣。……则知《易》之书者，必极数以知其本也。”^①此序署名欧阳修，实刘氏后学冒名之作，然其所述刘牧易学思想特点较为中肯。

《钩隐图》的宗旨在用数的变化解释《周易》卦象，绘图示意，发明易理。图后附论，有详有略。《遗论九事》，亦以九图补《钩隐图》之未备。《钩隐图》中，一至十六图，表述太极、两仪、四象、天地；十七至四十八图表述阴阳、八卦、五行、三才；四十九至五十四图表述河图、洛书；五十五图表述五行相生。图中卦象，不

① 此序《四库全书》本已删去。

用阴爻阳爻符号,全用白黑点显示。《遗论九事》以图形表述龙马负图、六十四卦推荡、大衍之数、八卦变六十四卦、复见天地之心、阴阳律吕等。刘牧认为阴阳八卦无非天地自然之数的显示。他说:“圣人观象画卦,盖案龙图错综之数也。仰观天而俯察地,近取身而远类物,六画之象既立,三才之道斯备,所以极四营之变、成万物之数者也。”又说:“大矣哉,阳之七九、阴之六八,皆天地自然之数,非人智所能造也。虑羲氏虽生蕴神智,亦代天行工而已。”^①这是说龙图错综之数,即成万物之数,皆出自天地自然之数,非人智所能造。伏羲画卦,以象显数,无非“代天行工”。

(一)《河图》、《洛书》的基本内涵。

刘牧认为宇宙万物的变化,起于天地自然之数。显示天地自然之数的图象,谓之《龙图》即传说中龙马所负之图。此图传自五代北宋时期的道教祖师陈抟。所载原图共二十幅,已失传,留存《易龙图序》,有简单文字说明。《龙图》三变而得二图,一为《五行生成图》,刘牧称之为《洛书》;二为《九宫图》,刘牧称之为《河图》。是为刘牧的“图九书十”说。刘牧对二图大加发挥,从而奠定图书之学的理论基础。《河图》、《洛书》的具体图式,见本章第一节。

刘牧对《河图》与《洛书》的区别作了解释。虽然《河图》《洛书》都来自龙图错综之数,数的排列差异,导致基本内涵的不同。他写道:“且夫《河图》之数惟四十有五,盖不言土数也。不言土数者,以《河图》陈八卦之象,若其土数则入乎形数矣,是兼其用而不显其成数也。《洛书》则五十五数,所以成变化而著形器者也。故《河图》陈四象而不言五行,《洛书》演五行而不述四象。”^②《河图》一至九数,其和四十五;《洛书》一至十数,其和五

① 《钩隐图》,第37页,上海古籍出版社,1989。下引此书,只注页数。

② 《钩隐图》,第26页。

十五。前者“陈四象”，后者“演五行”，其基本区别在于一以显象一以显形。他说：“所谓象之与形者，《易》云：‘见乃谓之象’，《河图》所以示其象也；‘形乃谓之器’，《洛书》所以陈其形也。”^①

刘牧以为《河图》的特点乃“以五为主”，写道：“以五为主，六八为足，二四为肩，左三右七，戴九履一。”《洛书》的特点在于“土王四季”，写道：“《洛书》九畴，惟出于五行之数。故先陈其已交之生数，然后以土数足之。乃可见其成数也。”^②已交之“生数”，指一、二、三、四、五，“以土数足之”，即生数各加土五之数，为六七八九十，乃五行之“成数”。这就通过图象将《尚书》所说的五行，同《系辞》所说的“天地之数”联系起来，且突出“土王四季”的观念。刘牧十分强调五行乃“天垂自然之数”，以此显示《河图》所涵五行之数的神秘性。他写道：“《书》之九畴，惟五行是包天地自然之数，余八法皆是禹参酌天时人事类之耳，则非龟所负之文也。今详《洪范》五行传，凡言灾异必推五行为之宗。又若鲧无圣德，汨陈五行，是以彝伦攸斁。则知五行是天垂自然之数，其文负于神龟，余八法皆大禹引而伸之。”^③易学图书派的基本特征在于将阴阳、八卦同五行相结合。二者结合有利于显现宇宙万物的特质，及其相互区别与联系，为人们的理性思维提供一种逻辑范畴，成为具有普遍适用的思维之网的网上纽结。河洛之学在认识论上的意义是值得充分重视的，它在中华民族认识史上的价值不可低估。

（二）五行生成之数与八卦演生原理。

《河图》《洛书》同八卦产生的关系，从来言人人殊，莫衷一是。刘牧对此有独到见解。他说：“夫卦者，天垂自然之象也。

① 《钩隐图》，第26页。

② 《钩隐图》，第31页。

③ 《钩隐图》，第34页。



圣人始得之于《河图》《洛书》，遂观天地奇偶之数，从而画之，是成八卦。”^①又说：“圣人观象画卦，盖案龙图错综之数也。”^②他明确论定，画卦，是画其数，其数显示于龙图。八卦乃借助龙图错综之数而画出，故可说《易》乃资图书而作。他写道：“（《龙图》）虽兼五行，有中位而无土数，唯四十有五，是有其象而未著其形也；唯四象八卦之义耳。《龟书》乃具五行生成之数，五十有五矣。《易》者，包象与器，故圣人资图书而作之也。”^③这一论述反映了易学图书派的宗旨。《河图》呈四象，《洛书》具五行，前者主象，后者主器，圣人观象依器而作《易》。故图书乃《易》之源。

刘牧明确阐述八卦与五行均出自《河图》《洛书》，只是各有侧重。八卦包于《河图》，五行具于《洛书》，写道：“今《河图》相传于前代，其数自一至九，包四象、八卦之义，而兼五行之数；《洛书》则惟五行生成之数。然羲皇但画卦以垂教，则五行之数未显，故禹更陈五行而为九类也。”^④是说伏羲依河图而画卦，大禹据洛书而陈五行。八卦载之《周易》，五行载于《尚书》，各有经典阐述。图书派为自己找到经典依据。

关于《河图》的内涵，刘牧在《遗论九事》中作了解析，指出：“昔伏羲氏之有天下，感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图者也。戴九履一，左三右七，二与四为肩，六与八为足，五为腹心。纵横数之，皆十五。盖易系所谓‘参伍以变，错综其数’者也。太昊乃则象之，遂因四正，定五行之数，以阳气肇于建子，为发生之源；阴气萌于建午，为肃杀之基。二气交通，所以生万物焉，杀万物焉。”^⑤这里陈述了《河图》的三个基本内容，一是“五为

① 《钩隐图》，第23页。

② 《钩隐图》，第37页。

③ 《钩隐图》，第35页。

④ 《钩隐图》，第33页。

⑤ 《钩隐图》，第36页。

腹心”，纵横皆十五的数字排列。二是“因四正、定五行”的八卦与五行的关系。三是“二气交通”而生杀万物的自然法则。因四正定五行而生成八卦的模式，是刘牧提出的新论点，他写道：“五行成数者，水数六，金数九，火数七，木数八也。水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮，巳（土）四正而生乾坤艮巽，共成八卦也。”^①其图式如下。《钩隐图》中未列此图。只存文字记述。其图与文亦有不合处，如“地二生离”应居西南，而图在正南。为何四正卦能生成四隅卦？

巳	午	申
巽	离	坤
4	9	2
震卯木 3	戊 5 巳	7 金酉兑
8	1	6
艮	水	乾
寅	坎	子
	亥	

五行生八卦图

刘牧亦作了数的解析，写道：“原夫八卦之宗，起于四象。四象者，五行之成数也。水数六，除三画为坎，余三画布于亥上成乾；金数九，除三画为兑，余六画布于申上成坤；火数七，除三画为离，余四画布于巳上成巽；木数八，除三画为震，余五画布于寅上成艮。此所谓四象生八卦也。”^②五行生八卦，有“参伍以变”的自然规律。五行生数1、2、3、4、5各加五（“伍”）而为五行之成数6、7、8、9、10。五行之成数，6、7、8、9（即水、火、木、金）各减三

① 《钩隐图》，第8页。

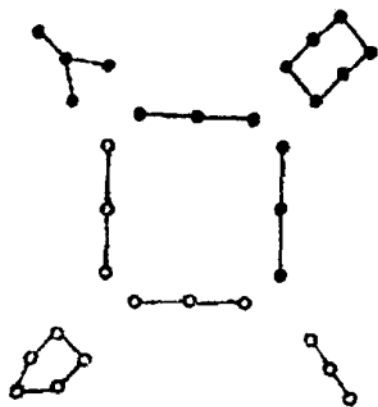
② 《钩隐图》，第37页。

(“参”)而成为水(6)生乾(3)、火(7)生巽(4)、木(8)生艮(5)、金(9)生坤(6)。

其图如右。此图刘牧称为《四象生八卦图》^①。

刘牧解释此图说：

水居坎而生乾，金居兑而生坤，
火居离而生巽，木居震而生艮。



即四正之卦坎离震兑，生四隅之卦乾巽艮坤。所以刘牧说：“今龙图其位九，四象八卦皆所包蕴，且其图纵横合天地自然之数，则非后人能假伪而

设也。”^②既然五行生八卦，为何不见土五之数？刘牧对此作了解释：“且五行特举金、木、水、火，而不言土者，各王四时也。然圣人无中得象，象外生意，于是乎布画而成卦。”^③由于“土王四时”，即五行之成数，均由生数加五而成，六、七、八、九中各有土五之数存在，故土五之数不再单独出现于八卦之中。刘牧由此总结道：“且天一起坎，地二生离，天三生震，地四居兑，天五居中，此五行之生数也。且孤阴不生，独阳不发，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天九，中配地十，既极五行之成数，遂定八卦之象，因而重之，以成六十四卦，三百八十四爻，此圣人设卦观象之奥旨也。”^④这是说《洛书》十数中，既有五行生成数，亦定八卦之象。《系辞》所谓“河出图、洛出书，圣人则之”，奥秘正在此数中。刘牧认为图书同八卦的关系，出于自然，写道：“龙图、龟

① 《钩隐图》，第7页。

② 《钩隐图》，第33页。

③ 《钩隐图》，第37页。

④ 《钩隐图》，第33页。

书,虽不载之于经,亦前贤迭相传授也。然数与象合,位将卦偶,不盈不缩,符于自然,非人智所能设之也。”^①刘牧构造六十四幅易数图,其目的正在于证明“数与象合,位将卦偶”,表示阴阳、五行、八卦都是数的显现,宇宙万有出于天地自然之数,非人智所能创造。图书学派一味突出“数”的神秘性,易学研究被引向神秘主义歧途,由此开始。

二 “理主形器”以明万化之本

刘牧在阐述《河图》《洛书》的同时,全面阐述其太极学说。他认为太极乃宇宙万物的本体,万物均由太极所化生。《系辞》提出:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”刘牧的太极学说,是对这一论述的诠释。

首先,他解释“易有太极”。指出:“太极,无数与象。今以两仪之气混而为一画之。盖欲明两仪所从而生也。”^②他接受唐代易学家孔颖达关于太极的定义,肯定太极只是混而为一未加剖判的气或元气。

接着,他解释“是生两仪”说:“太极者,一气也。天地未分之前,元气混而为一。一气所判,是曰两仪。《易》不云乎天地而云两仪者,何也?盖以两仪则二气始分,天地则形象斯著。”^③天地未分之前,元气混而为一谓之太极,元气始分,未著形象谓之两仪,已著形象始称天地。

关于“两仪生四象”,刘牧解释道:“夫五,上驾天一而下生地六,下驾地二而上生天七,右驾天三而左生地八,左驾地四而右生天九,此《河图》四十有五之数耳。斯两仪所生之四象也。”^④

① 《钩隐图》,第35页。

② 《钩隐图》,第3页。

③ 同上。

④ 《钩隐图》,第7页。



五,指天五。刘牧认为此天五,有其数而无定位,土五王四季,故举四象则五可知。天“五”与上下左右交易成四象。

关于“四象生八卦”,刘牧云:“五行成数者,水数六,金数九,火数七,木数八也。水居坎而生乾、金居兑而生坤,火居离而生巽,木居震而生艮。已(土)居四正而生乾坤艮巽,共成八卦也。”^①四象指的四正卦坎离震兑,四正生四隅而成八卦。上节已有论述。刘牧实际上是以五行生成数推导出四象八卦。全面阐明太极——两仪——四象——八卦——万物的宇宙生成图式。发展了五行学说,并将五行与八卦紧密结合,构建了自己的唯数易学体系。

刘牧在五个天数中,不止突出“天五”,使之王于四时,以成四象。进而突出“天一”的地位,称之为“造化之主”。《系辞》提出“大衍之数五十,其用四十有九”的筮数法则。刘牧指出:“四十九者,虚天一而不用,象乎太极,而神功不测也。”^②他同意韩康伯之说,大衍之数五十,其用四十有九,虚一不用者即太极也。刘牧阐述天一的微妙地位说:“天一居尊而不动,以用天德也(天九也)。天一者,象之始也。有生之宗,为造化之主,故居尊而不动也。”^③刘牧不同意韩康伯用“无”解释太极的观点。虚一不用,并不是“无”,仍是有。他说:“太衍之数五十,其用四十有九。盖虚一而不用也,不用而用以之通,非数而数以之成也。”^④又说:“太极者,元气混而为一之时也。其气已兆,非无之谓,则韩氏之注,义亦迂矣。”^⑤刘牧主河洛之数,衍生万物,力图同魏晋玄学以老庄“有生于无”的观点释《易》的行径划清界限。刘牧实是以唯

① 《钩隐图》,第8页。

② 《钩隐图》,第12页。

③ 同上。

④ 《钩隐图》,第42页。

⑤ 《钩隐图》,第11页。

数论反对玄学的贵无论,开创易学新流派。

刘牧进一步提出“中和之气”决定万物形质的理论,充实其“极数定象”的宇宙万物生成图式。他首先指出:“夫易者,阴阳气交之谓也。若夫阴阳未交,则四象未立,八卦未分,则万物安从而生哉!”^①明确万物的产生,始于阴阳二气的相交。其次,主张万物的产生不止依赖于阴阳二气,还依赖于五行之数。他说:“且夫天独阳也,地独阴也。然独阳独阴则不能生物,及天地之气、五行之数定,始能生乎动植,故经曰:‘有天地,然后万物生焉’。”^②万物之生各有气数,阴阳、五行乃其气数之表现。又云:“且夫一阴一阳者,独阴独阳之谓也,独阴独阳且不能生物,必俟一阴一阳合,然后运其妙用而成变化,四象因之而有,万物由之而生。”^③

刘牧将《河图》中居中而主变化的“天五”,称为“中和之气”,万物的差异性乃由中五同四象结合不同所致。写道:“至于天五,则居中而主乎变化。不知何物也,强名之曰中和之气,不知其所以然而然也。”^④由于中和之气的作用,成就五行之质。他写道:“中和之气……交接乎天地之气,成就乎五行之质,弥纶错综,无所不周,三才之道既备,退藏于密,寂然无事,兹所谓‘阴阳不测之谓神’者也。”^⑤刘牧认为动物植物之质,由五行之质所决定。他写道:“若夫独阴独阳者,天地所禀(天独阳、地独阴),至于五行之物,则各含一阴一阳之气而生也。所以天一与地六合而生水,地二与天七合而生火……此五行之质,各禀一阴一阳之气耳。至于动物、植物,又合五行之气而生也。”^⑥“若二气交,则

① 《钩隐图序》。

② 《钩隐图》,第24页。

③ 《钩隐图序》。

④ 同上。

⑤ 《钩隐图》,第4页。

⑥ 《钩隐图》,第16页。



天一下而生水,地二上而生火,此则形之始也。五行既备,而生动植焉。所谓‘在天成象,在地成形’也。”^①总之,宇宙万物的产生,之所以有千差万别的变化,均由于阴阳二气相交,形成五行之气,万物又各含五行之气而生,不同的物类所包含的五行之气有差别,从而形成动物、植物等差别,以显示宇宙万物的多样性。刘牧正是通过中和之气同五行之气的融合交接,而论述了宇宙万物的统一性及其差异性。这一思想并没有超出汉代王充以来所提出的元气论的范围,只是比汉唐时代的元气论略为细致而已。

刘牧还力图用他的五行之气与中和之气的原理来说明人类的产生。他说:“至于人之生也,外济五行之利,内具五行之性。五行者,木火土金水也。木性仁,火性礼,土性信,金信义,水性智,是故圆首方足,最灵于天地之间者,蕴是性也。”^②刘牧认识到人同动植物不同在于具有意识,有精神力量。他力图从五行的属性中去发掘这种精神力量的根据,所以赋予五行以五常的属性。虽然这种思想同天赋意志说有区别,毕竟是一种很笨拙的唯物主义立场,经不住神学的较量。

刘牧易学思想的历史贡献,在于通过对河图洛书之数的分析,建立一套“极数定象”的唯数论的易学思想体系。唯数论实为探讨宇宙衍化法则的一种前无古人的新视角、新思路。这一思路,对邵雍的数学思想的构架有着启发意义。唯数论的易学观,将易学象数学推向一个新的发展阶段。刘牧的太极为万象之本的思想,对宋明理学本体论的建立亦产生了不可低估的启迪作用。

然而事物总是一分为二的。刘牧的易数图固然推动了象数

① 《钩隐图》,第3—4页。

② 《钩隐图序》。

学的发展,同时河洛图书之学的闸门一经打开,就无可阻挡地掀起了易图的创作潮流,以致泛滥成灾,宋明时期出现的易图数以千计,把易学研究引向了斜路,为江湖术士利用易图推行术数,造成不良社会后果。图书之学沿自道家,道家同阴阳五行学说结下不解之缘,且有推波助澜作用。这又导致长江易学的新特点,即易学与道家思想结合,超过玄学而构建了新的思想体系,推动中国传统哲学的发展。

第三节 周敦颐——易象学的开创者

周敦颐(1015—1073),原名敦实,避宋英宗旧讳,更名为敦颐,字茂叔。道州营道县人。谥元,称元公。少年丧父,随母迁居舅父龙图阁直学士郑向家。景祐三年,经郑向奏请,授以洪州分宁县主簿。此后累官南安军司理参军、郴州郴县令、桂州桂阳县令、洪州南昌县令、合州判官、虞州通判、南东路转运判官等职。他为人清廉,忠于职守,秉公办事。官南安军司理参军时,程珦任通判,深知其精通道学,命二子程颢、程颐兄弟师从于他。晚年筑草庐于庐山之下,有小溪发源于莲花峰下,取号为濂溪,学者称濂溪先生。其主要易学著作有《太极图说》、《通书》。关于这两部书,易学史上有不同看法,朱熹把《通书》与《太极图说》看成是统一的,“并出程氏以传于世,而其为说,实相表里”^①,认为“周子留下《太极图》,若无《通书》,却教人如何晓得?故《太极图》得《通书》而始明”^②。陆象山反对这种观点,认为“太极图说以无极二字冠首,而《通书》终篇未尝一及无极字”^③。这是从

① 朱熹:《通书·序》,载《周子全书》卷七。

② 朱熹:《语类》卷九十四,《通书》。

③ 陆象山:《陆象山全集》卷二,《与朱元晦》。

范畴或概念使用上说明两部书不同,但就思想而言,两书应是一以贯之、相通的,因此朱熹的说法更合理一些。从总体上说,他的易学立足于《周易》,但也受道家与禅学的影响。也就是说,以儒家为基础,吸取道士陈抟《太极图》的象数观点,并赋予意义,同时也继承了汉唐以来义理易的传统,建立一套独特的象数与义理融合为一的易学体系。

一 《太极图说》的自然观

《太极图说》由图与说两个部分构成,说是对图式的解释。周敦颐的自然观主要表现在《太极图说》中。今本《太极图说》是由朱熹整理而流传下来的。全文如下:“无极而太极,太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,万物化生,万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而为最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣)而主静(自注:无欲故静),立人极焉。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:‘立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。’又曰:‘原始反终,故知死生之说。’大哉易也,斯其至矣。”^①他的这段带有纲领意义的话虽涉及象数,但不能简单地以象数而论,其实它表述了三个重要思想。

首先,建立了以“无极而太极”为特色本体论。“无极而太极”是解释《易·系辞》“易有太极”文。关于“无极而太极”,含

^① 《周子全书》卷一至卷二。

有歧义,后人对此有不同的看法。陆象山认为,以无极二字加于太极之上,正是老子“有生于无”之旨。朱熹则有所不同,解释道:“上天之载,无声无臭,而实造化之枢纽,品汇之根抵也,故曰无极而太极。非太极之外,复有无极也。”“极,是道理之极至,总天地万物之理,便是太极。太极只是一个实理,一以贯之。”“谓之无极,正以其无方所形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后,以为在阴阳之外,而未尝不行于阴阳之中,以为通贯全体无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”^①这里所说的无极,超越古今时空,具有永恒之义,是理的别称。“太”指大到极点,有形有象的事物皆不如其大,超越形体,具有形而上的意义。无极与太极是一个整体,非太极之外复有无极,无极具有形而上的抽象性,因此用一个空洞的圆图来表示。太极是阴阳二气混浊未分的状态,所谓“太极动而生阳”、“动极而静,静而生阴”是指太极的运动和静止,先后生出阴阳来。太极是万物构成的根本,从“无极而太极”导出动静、阴阳、五行,最后生出包括人在内的天地之间的万物,因此,无极在这里具有本体或始基的意义。“无极而太极”的本体论是对老子、魏晋玄学、汉唐易学中的本体论的发展。

其次,建立了无极而太极——阴阳——五行——万物生成的宇宙发生论模式。此套模式总体而言,在于解释《易·系辞》“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”一句。主要包括以下几个阶段:

从太极至两仪。依周氏之见,太极或理作为宇宙的始基或本体,其本身已经包含了阴与阳两个相互对立的方面,因阳动与阴静的相互作用,“分阴分阳,两仪立焉”,开始了一分为二的过程,形成了图中的第二个圆圈。此解释《易·系辞》文“易有太

① 朱熹:《太极图说注》,载《周子全书》卷一。

极,是生两仪”。在这里,中心点的小圆图是作为本体的“太极”,一条中间线把圈分成两半,表示“太极”生“两仪”。左半圈二白一黑,即二阳夹一阴,为离卦象,阳中有阴,阴为阳动之根。右半圈二黑一白,即二阴夹一阳,为坎卦象,阴中有阳,阳为阴静之根。阴阳为两仪,又为离坎,离日坎月,从太极经阴阳的互动生出日月。

从两仪至五行。这一过程是由于“阴变阳合”,即阴阳的交互作用,而生出“水、火、木、金、土”。此为第三圆圈。此五行的构成是右边的金与水由阳变而来,左边的木与火由阴变而来,中央为土,表示阴阳的中和,由两条斜线连接五行说明它们之间的互生关系,即水生木,木生火,火生土,土生金,金又生水,依次循环往复,并与一年四季相配,木配春,火配夏,金配秋,水配冬,表示自然界的一年春夏秋冬四季的运行。因此,“五气顺布,四时行焉”。此解《易·系辞》“两仪生四象”句。土居天地四时之中,另外四者皆离不开它。有了日月,又有了四季,以及构成事物的五大基本要素,随着它们之间的相互作用、运动,结合在一起,这便产生了事物的形体,所谓“二五之精,妙合而凝”。作为存在的事物虽形态不同,都从无极、太极、阴阳、五行中引出,其中包括它们,因此说“五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也”。

从五行至包括人类出现的万物产生。第四圆圈为“乾道成男,坤道成女”,其中男女不局限于指人类,而是泛指动植物界。正是动植物界普遍存在着的两性差别,才能不断地繁衍后代,使自然界生生不息,由此引出第五圆“万物化生”。在无极、太极、阴阳、五行、万物这一递嬗生成的链条中,阴阳之动静起了决定作用。正是阴阳的相互作用,才使天地万物生成、变化,天地万物生生不已,如所说“二气交感,化生万物,万物生生,而变化无穷焉”。

按照这个逻辑,宇宙生成表现为一个过程:最初既无阴阳,

也无动静,任何物质都不存在,只是一片混浊状态。接着内部产生动静阴阳的分化,由于这两股力量的作用,形成天地。天地形成后为具体的物质提供了空间与时间,从阴阳二气生出五行之气,二五之精凝聚在一起,构成物质产生的基本要素,具体事物由此而生。万物正是由两种相对立的势力相互作用形成的,万物中禀受二五之秀气的便生成为人类。这种宇宙生成模式是对老子、汉唐以来易学中宇宙论的继承与发展。

最后是天人合一论。周敦颐《太极图说》后一段是由天论到人,“惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而中静立人极焉”。又引《说卦》“立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义”,以及《系辞》“原始反终,故知死生之说”,“圣人与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”等,充分发挥了他的天人合一思想。这一思想主要包括两个方面:一方面看到了人与自然界的联系。人是自然界的一个组成部分,人来源于自然,人是自然界发展到一定阶段的产物,不能脱离自然界来谈人。因此,对于人的死生等,应顺应自然,人要尊重自然。另一方面又注意到人与自然界的差异。人虽源于自然,但因独得阴阳五行之秀而单为万物之灵,只有人产生后才给这个世界带来生气。人与动物最大的不同在于,人有为善为恶的道德行为,为了自己的生存与社会的稳定,确立了基本的道德规范,即“立人极”。人的这种社会性,使人顶立于天地之间。

二 《通书》启示修己准则

《通书》即《易通》,主要解释《易传》,也有一些阐释《中庸》、《论语》的辞句。通过解释《易传》等,阐发了关于道德修养与经世致用的思想,可以说是打通内圣与外王之道的易学著作。

周敦颐治《易》重视对修身问题的研究,其修身落实到心性

修养上,主要通过“知几”、“中”、“诚”、“穷理尽性”等范畴加以分析。

其论知几说:“诚无为,几善恶。德,爱曰仁,宜曰义,理曰礼,通曰智,守曰信。性焉安焉之谓圣,复焉执焉之谓贤,发微不可见,充周不可穷之谓神。”^①无心无欲,不刻意追求,“纯粹至善”为诚。关于几,《系辞》有“知几其神乎。”“几者动之微,吉之先见者也。君子见几而作,不俟终日。”“颜氏之子,其殆庶几乎?有不善未尝不知,知之未尝复行也。”主要指事物变化的征兆,在这里指意念的苗头。在善恶之端,若私心私欲妄动,必然变成恶,此时应以“诚无为”处之,方能达于善。在“几”的关头要“知”,把握这个“几”,把不善消除在萌芽状态,使之趋于善。又发挥《系辞》“寂然不动”、“感而遂通”云:“寂然不动者,诚也。感而遂通者,神也。动而未形,有无之间者,几也。诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚神几曰圣人。”^②“寂然不动”,指对于外界的事物,保持一种无心无欲的超脱心态,不受杂念困扰,不以物累心,头脑清醒,这便是诚,是纯善。只有这样在遭遇事变时才能使其行为符合道德。

论诚写道:“诚者,圣人之奉。大哉乾元,万物资始,诚之源也。乾道变化,各正性命,诚斯立焉,纯粹至善者也。故曰一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。元亨,诚之通;利贞,诚之复。大哉易也,性命之源乎。”^③把乾元当成诚的根源,乾卦卦辞元亨利贞四德都有诚之义,体现了性与天道的合一。诚源于乾道赋予人,“纯粹至善”,无任何私心杂念,保持诚就必须承继,修养心性,使之真正成为一尘不染的性善之体。又说:“圣,诚而

① 《通书·诚几德第三》。

② 《通书·圣第四》。

③ 《通书·诚几德第三》。

已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也。邪，暗塞也。故诚则无事矣。至易而难行，果而确，无难焉。故曰一日克己复礼，天下归仁焉。”^①诚为人伦日用的根本。只有做到诚，才能正确地确立人际关系。诚是无私忘我，无伪不欺，体现了一种道德自觉。“克己复礼”就是诚，做到诚，天下仁义必兴。

他解复、无妄两卦义时也阐释了诚：“不善之动，妄也。妄复则无妄矣。无妄则诚矣。故无妄次复，而曰先王以茂对时，育万物，深哉！”^②以“不善之动”说明妄，无妄居复卦之后，妄去无妄便来，无妄就是诚。如果妄是不善，那么无妄便是善，诚也可以说是善，以善解释诚。又解损、益两卦义说：“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过。圣人之旨深哉！吉凶悔吝生乎动。噫，吉一而已，动可不慎乎！”^③“君子乾乾不息”源自乾卦《大象》“君子以自强不息”，“惩忿窒欲”出自损卦《大象》，“迁善改过”来于益卦《大象》“见善则迁，有过则改”。诚为自强不息，达到不息之诚，一要禁止自己的私欲，二要迁善，向善看齐，诚是禁欲迁善的过程。

他把《周易》中的中道观点运用于修养，发挥师卦说：“或问曰：曷为天下善？曰：师。曰：何谓也？曰：性者刚柔善恶，中而已矣。不达，曰：刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶为猛，为隘，为强梁。柔善为慈，为顺，为翼；恶为懦弱，为无断，为邪侯。惟中也者和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，伸人自易其恶，自至其中而止矣。”^④刚善、刚恶、柔善、柔恶各有偏颇，对于修养心性，应该取中，退刚柔之恶，进刚柔之

① 《通书·诚下第二》。

② 《通书·家人睽无妄第三十二》。

③ 《通书·乾损益动第三十一》。

④ 《通书·师第七》。

善,“性者刚柔善恶,中而已矣”,使人性刚柔趋于中道。“惟中也者和也,中节也”,发挥《中庸》之义,指喜怒哀乐未发应做到中,由此而发必然有节制,不偏不倚,无过不及之事,才能达到和。解《说卦》“穷理尽性”说:“厥彰厥微,匪灵弗莹。刚善刚恶,柔亦如之,中焉止矣。”^①彰与微指事物的理,理有显微,只有人才能知晓,可穷尽事物之理,亦即阴阳二气之理。但事物的二气并不平衡,人也如此。其本性的二气构成不同,刚柔善恶也各异,因此要去其偏颇之处,保持刚柔之善,使其符合中道,达到性善,这便是“穷理尽性”。

周敦颐讲心性修养的宗旨是实现自我道德本性,他把精神上的追求当成一种快乐,一种最高的境界。兹举几条:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣,至难得者人,人而至难得者,道德有于身而已矣。”^②又:“君子以道充为贵,身实为富,故常泰无不足。而株视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔。”^③“夫富贵,人所爱也。颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵可爱可求,而异乎彼者,见其大而忘其小焉耳。见其大则心泰,心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。”^④“心泰”即是不以物累,超然洒脱,怡然自得的一种心态,这便是寻“孔颜乐处”,安贫乐道,把追求道德当成尊荣富贵,以精神上的快乐为最大的快乐。他的这种快乐并非如佛老方外弃伦理纲常而不顾,而是以维护名教为出发点的,因为名教中自有其乐,儒者自有名教可乐。其修养论是为道德伦理建设服务的。

他倡导心性修养,其目的是端正人心,重建道德。但人又有所不同,所达到的目的也不一样,为此,确立“圣希天,贤希圣,士

① 《通书·性理命第二十二》。

② 《通书·师友上第二十四》。

③ 《通书·富贵三十三》。

④ 《通书·颜子第二十三》。

希贤”^①三个不同等级的目标。在这里，圣人追求的对象是天。天道之本为诚，圣人之本也为诚，圣人与天同体，独得于天，先天的禀赋完美无缺，不必通过人为的修养心性，率性而行，便可达于天。贤人的禀赋低于圣人，他追求的对象是圣人。非自明丽诚，而是要经过习行，效法圣人，达到圣人的境界。至于士人，只能向贤看齐，应以“志伊尹之所志，学颜子之所学”，困知勉行，达到贤人的境界。他的修养观是针对每个人的，因人而异，但经过努力都能达到自己力所能及的境界。

三 《通书》的治世思想

周敦颐解家人、睽两卦时说：“治天下有本，身之谓也。治天下有则，家之谓也。本必端，端本，诚心而已矣，则必善，善则，和亲而已矣。……家人离，必起于妇人。故睽次家人，以二女同居而志不同行也。尧所以厘降二女于妫汭，舜可禅乎！吾兹试矣。是治天下观于家，治家观身而已矣，身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。”^②引家人卦《彖》“正家而天下定矣”，睽卦《彖》“二女同居而志不同”，并结合《大学》诚、正、修、齐、治、平思想，阐述为治世当先从心性修养出发。只有心性端正，一尘不染，才能立身成家，家齐则国治天下平。他从心性、道德论引出其社会政治思想。

他治国强调“得刑以治”，对万民“肃之以刑”，说：“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以政养万民也，欲动情性，利害相攻不止，则贼灭无伦焉，故得刑以治。”^③从自然变化引出社会法则。圣人效法

① 《通书·志学第十》。

② 《通书·家人睽复无妄第三十二》。

③ 《通书·刑第三十六》。



天,以春生秋成与百姓刑肃相对应,万物有春生秋成,百姓也要政养刑肃。引诸易卦说:“讼卦曰‘利见大人’,以刚得中也。噬嗑曰‘利用狱’,以动丽明也。呜呼,天下之广,主刑者,民之司命也,任用可不慎乎。”《周易》中讼、豫、噬嗑、旅、中孚卦涉及刑,他借此阐述用刑要秉公办理、光明正大,慎用刑。

说到秉公办理、光明正大,他又论及“公明”,认为“公于己者公于人。未有不公于己而能公于人也。明不至则疑生,明,无疑也。谓能疑为明,何啻千里”^①。朱熹解释道:“贵去私以明理,不在用察以滋疑。”“此为不胜己私,而欲任法以裁物者发。”“此为不能先觉,而欲以逆诈亿不信者发。”^②公与明涉及治狱,对己不公必然对人不公,任法以裁物,既枉法亦枉人。只有对己公,才能对人公,不至于有冤狱。在明疑关系上,应先明于事实,才不至于产生怀疑;相反,若以疑为明,以怀疑为明察,将会导致以事实为虚假,质疑于本来明白的事实。断案做事要明是对的,但怀疑也是必要的,只有怀疑才能明辨是非。笼统地否认怀疑是不对的。

在他看来,用刑是出于不得已,治国安邦还是要行德治,这主要表现为“顺动”。他说:“天以阳生万物,以阴成万物。生,仁也。成,义也。圣人在上,以仁育万物,以义正万民,天道行而万物顺,圣德修而万民化。大顺大化,不见其迹,莫知其然之谓神。”^③豫卦《彖》“天地以顺动,故日月不过而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉”。其顺动观点来源于此,意在从天地自然法则引出治国安邦之术。既然天地对待万物顺动,才有一年四季的发展与变化,圣人对待百姓也应如此,

① 朱熹:《通书·公明第二十一》。

② 朱熹:《通书·公明第二十一》注。

③ 朱熹:《通书·顺化第十一》。

顺应百姓的需要,亦即顺应其自然的生存法则,不要强迫,要因势利导,以身作则,施以教化,才可拱手而治。

德治教化的目的在于使社会稳定和谐,对此他写道:“古者圣王制礼法,修教化,三纲正,九畴叙,百姓太和,万物咸若。”^①“故圣人作乐,以宣畅其和心,达于天地,天地之气,感而太和焉。天地和,则万物顺。”^②乾卦《彖》“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”,把太和当成和谐的最终目标。他借此加以发挥,太和是天地间整体的和谐,包括天地自然万物之间的和谐,人类社会的和谐。这种和谐不仅使天地顺,也给社会带来和平与稳定。和谐的观点是他对社会政治的最高理想。

周敦颐身处北宋时期,周边少数民族强胜,宋朝积弱。出于对社会和平稳定的关注,他也讨论形势问题,说:“天下势而已矣。势,轻重也。极重不可反。识其重而亟反之,可也。反之,力也。识不早,力不易也。力而不竞,天也。不识不力,人也。天乎?人也。何尤!”^③势指形势,治理国家要了解形势。形势程度不同,有轻有重,等到形势发展到严重之际,则不可挽回。因此要及早了解事态的发展,才能避免严重后果的发生。形势的发展十分复杂,有其客观必然性,但人可以依据客观情况的发展扭转形势,在这里他强调人为的重要性。朱熹曾引历史事实加以解释:“问:极重不可反。知其重而亟反之,可也。曰:是说天下之势。如秦至始皇强大,六国便不可敌。东汉之末,宦官权重,便不可除。绍兴初,只斩陈少阳,便成江左之势。重极,则反之也难;识其重之机而反之,则易。”^④周氏论势与当时的形势走向有密切关系,他对当时的变法图强的举措是赞同的,其论势也

① 《通书·乐上第十七》。

② 《通书·乐中第十八》。

③ 《通书·势第二十七》。

④ 朱熹:《朱子语类》卷九四,《通书》。



是想在理论上加以说明。

周敦颐的易学不简单地拘泥于象数,而是从象数中引出义理,重视发挥《周易》的思想,并吸取道教与禅宗中有价值的成分,以儒家为主干,融合释道,阐释了正心诚意的性与天道之学,以及社会政治思想,把内圣与外王结合起来。他的《太极图说》和《通书》对后世影响甚大,不仅是宋明理学的先驱,同时也开了宋明理理解《易》的先河。

第四节 苏轼《东坡易传》的易学思想

苏轼是北宋中后期著名文学家、诗人,继承家学,精研《周易》,写成《东坡易传》,对《周易》义理有所发挥,不失为长江易学的一个独立思想体系。

宋仁宗景祐三年(1036)苏轼生于四川眉山县,宋徽宗建中靖国元年(1101),卒于常州(毗陵),享年六十六岁。当他诞生之时,在其家乡发生一特异自然现象。《归潜志》记载,“昔东坡生,一夕眉山草木尽死”。流传着一则民谣,“眉山生三苏,草木尽皆枯”^①。苏轼字子瞻,一字仲和,号东坡。以其嗜佛与道,又号戒和尚、东坡居士、铁冠道人。死后宋孝宗赐谥文忠,故尊称文忠先生。

熙宁中,王安石推行新法。苏轼追随旧党,反对新法,放为外官,通判杭州,后为黄州团练副使,筑室东坡,自号东坡居士。元祐中,官翰林学士,以龙图阁学士知杭州,于西湖作长堤,人称苏公堤,与白居易所作白堤遥遥相对。绍圣中,因元祐党禁,累贬为琼州别驾。

《东坡易传》初为其父苏洵所作,稿未完。治平三年(1066)

^① 《古今合璧事类备要》后集卷一〇,《眉山生三苏》。

临死命苏轼与其弟苏辙完成之。神宗元丰四年(1081),东坡“到黄州,无所用心”^①,乃继承父志,完成《易传》,时年四十六岁。苏辙将其所解之易送与苏轼,今蒙卦乃是辙解。故《东坡易传》实为苏氏父子兄弟三人合作,由轼总其成,故题苏轼撰。《东坡易传》初名《毗陵易传》,“陆游《老学庵笔记》谓其书初遭元祐党禁,不敢显题轼名,故称毗陵先生”^②,因苏轼卒于常州之故。《东坡易传》虽完稿于黄州,以后仍有修改。《苏轼年谱》云,元符三年“在儋州订补易传”。苏轼《与李瑞叔》云:“所喜者,海南了得《易》、《书》、《论语》传数十卷。”^③所谓“了得”,即修改定稿,了其心愿。虽然书已完稿,苏轼仍不许对外公开。他由海南北上,到了常州,特将《易传》等书稿托交与亲友钱世雄,对他说:“万里生还,乃以后事相托也。”“某前在海外,了得《易》、《书》、《论语》三书,今尽付与子,愿勿以示人。三十年后,会有知者。”^④

《东坡易传》基本上保持两大特点。一是不及数学。胡一桂记晁说之之言,谓轼作《易传》,“自恨不知数学”,故书中未见数学影响。二是多切人事。《四库提要》云,苏氏解《易》,“盖大体近于王弼,而王弼之说,惟畅玄风;轼之说,多切人事”^⑤。此书的确如此。

一 “无”为大始的自然哲学

苏轼生活在“北宋五子”大倡道学的学术氛围中,其易学思路同道学家们大不相同,既不主理本论,亦不主象数论,坚持老子“自然无为”之道,通过《周易》阐述其具有唯物论倾向的自然

① 《苏文忠公文集》卷四八,《黄州上元路公书》。

② 《四库全书提要》。

③ 《苏轼文集》卷五二。

④ 《苏轼年谱》,第1412页。

⑤ 同上。



哲学。其思想同周敦颐、邵雍、程颐多不相近，同张载略有相似处。

首先，脱离汉代象数学与宋代图书学，阐明圣人作《易》之旨、《周易》取象原则及卦象关系类型。

他发挥《易传》“易有四象，所以示也”的原理，对“四象”作了新解。他说：“天生神物，圣人则之，则之者，则其无心而知吉凶也；‘天地变化，圣人效之’，效之者，效其体一而周万物也；‘天垂象见吉凶，圣人象之’，象之者，象其无言而以象告也；河图洛书，其详不可得而闻矣，然著于‘易’，见于《论语》，不可诬也。……且此四者，圣人之所取象以作《易》也。当是之时，有其象而无其辞，示人以其意而已。故曰：‘易有四象，所以示也’。圣人以后世为不足以知也，故系辞以告之，定吉凶以断之，圣人之忧世也深矣。”^①这里苏轼强调圣人作《易》，本来“无心”、“无言”、“无辞”，只从“四象”取法。《易》乃圣人“忧世”之作。

苏轼认为圣人取以为卦，有多种方法，非止一种模式。他说：“圣人所取以卦，亦多术矣。或取其象，或取其爻，或取其变，或取其刚柔之相易。”他举例说明道：“取其象，天与水违行，讼之类是也。取其爻，六三履虎尾之类是也。取其变，颐中有物曰噬嗑之类是也。取其刚柔之相易，贲之类是也。”^②所谓刚柔相易，正如《彖》曰：“柔来而文刚，故亨；刚上而文柔，故小利有攸往。”这是苏轼对《周易》取象作卦四种思想类型的分析，是其学《易》的独到体会，对后世不无启迪。

苏轼以《杂卦》的排列次序，同《序卦》相比较，亦有深入体会。他说：“以《杂卦》观之，六十四卦皆两不相从，非覆则变也。变者八；乾坤也，颐大过也，坎离也，中孚小过也。覆变俱者八：

① 《东坡易传·系辞上》第十一章，上海古籍出版社，1989。

② 《东坡易传·贲》。

泰否也，随蛊也，渐归妹也，既济未济也。其余四十八皆覆也。卦以覆相从，不得已而从变也。何为其不得已也？变者八，皆不可覆者也。《杂卦》皆相反，《序卦》皆相因。”^①唐孔颖达早已提出《周易》六十四卦卦象，“非覆即变”的主张。苏轼对此作出具体分类，采取三分法，相变者八，相覆者四十八，变覆俱者八。所谓“相变”，即两卦相比，阳变阴，阴变阳，又谓之相错。所谓“相覆”，即同一卦体反覆之即成另一卦，又谓之相综。所谓“变覆俱”者，即两卦相比，既相变（相错），又相覆（相综）。相变的八卦，是不可相覆的。

其次，苏轼易学坚持阴阳一气，有无相生，万物变化皆自然的宇宙生成论。

东坡既不附和程颐“唯理为实”的理本论，亦不赞成邵雍“数生象，象生器”的象数论。他继承先秦以来的气化学说，认为天地万物，无非阴阳之气。他说：“天地一物也，阴阳一气也。或为象，或为形。象者，形之精华，发于上者也；形者，象之体质，留于下者也。人见其上下，直以为两矣，岂知其未尝不一邪。由是观之，世之所谓变化者，未尝不出于一而两于所在也。自两以往，有不可胜计者矣，故‘在天成象，在地成形’，变化之始也。”^②东坡认为“形之精华”谓之象，“象之体质”谓之形，一上一下，名虽两，实为一。天地万物无非阴阳之气化生的形象。

东坡借用有与无、虚与实等哲学范畴，来描述万物的生成变化。写道：“上而为阳，其渐必虚；下而为阴，其渐必实。至虚，极于无；至实，极于有。无为大始，有为成物。夫大始岂复有作哉。故乾特知之而已，作之者坤也。”^③

① 《东坡易传·序卦》。

② 《东坡易传·系辞上》第一章。

③ 同上。



东坡认为天地万物的纷繁变化,都是自然而然,没有神灵主宰。他说:“天地之间……或变或化,未有见之者,形象成而变化自见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡,雷霆风雨,日月寒暑,更用迭作于其间,杂然施之而未尝有择也,忽然而成之而未尝有意也。”^①继承发展老子自然无为思想,具有无神论色彩。为此,他对《说卦》所谓“帝出乎震”一语,作了正确诠释。他说:“万物之盛衰于四时之间者,皆其自然,莫或使之。而谓之‘帝’者,万物之中有妙于物者焉。此其神也,而谓之‘帝’云尔。”^②他进一步用这种自然无为原则,注释了《系辞上》所谓“圣人以此洗心,退藏于密”的观点,指出:“神以行智,则心不为事物所尘垢,使物自运而已不与,斯所以为洗心,退藏于密也。”^③是说“洗心”的基本要领,在于“使物自运而已不与。”东坡十分称赞《乾·彖》提出的“乾道变化,各正性命,保合太和乃利贞,首出庶物,万国咸宁”的思想原则。他说“至于此,则无为而物自安矣”^④,“物自运而已不与”,“无为而物自安”,都是道家自然无为原则。这同老庄、王弼思想一致,同宋代理学思想相异。

遵循“物自运而已不与”的原则,东坡强调应尊重自然法则,注重天人一致。他对《系辞》提出的“与天地相似故不违”的原则,作了深刻阐发。写道:“天地与人一理也,而人常不能与天地相似者,物有以蔽之也。变化乱之,祸福劫之,所不可知者惑之。变化莫大于幽明,祸福莫烈于生死,所不可知者莫深于鬼神,知此三者,则其他莫能蔽之矣。夫苟无蔽,则人固与天地相似也。”^⑤这是说,人们常常违反天人统一之理,多由于受日月变化,

① 《东坡易传·系辞上》第一章。

② 《东坡易传·说卦》。

③ 《东坡易传·系辞上》第十一章。

④ 《东坡易传·乾·彖》。

⑤ 《东坡易传·系辞上》第一章。

生死祸福，鬼神机缘之迷惑，不能正确认识客观法则之故。因此东坡发挥《易传》中“穷理尽性以至于命”的思想，提出性命统一思想。

再次，东坡阐述其性命理论道：“是以君子贵性与命也。欲至于性命，必自其所以然者沂而上之。夫所以食者，为饿也；所以饮者，为渴也。岂自外人哉。人之于饮食，不待学而能者，其所以然者明也。盖徐而察之，饥渴之所从出，岂不有未尝饥渴者存乎？于是性可得而见也。有性者，有见者，孰能一是二者则至于命矣，此之谓道。圣人既得性命之理，则顺而下之以极其变，率一物而两之，以开生生之门，所谓因二以济民行者也。”^①性命问题，是宋代理学的一个中心问题。二程首先宣扬“性即理”的性理学说，鼓吹“惩忿窒欲”，以推行其“存天理、灭人欲”的说教，旨在以理杀人。苏轼不然，他主张“君子贵性与命”，旨在“得性命之理”，饥欲食，渴欲饮，顺而下之，以开生生之门，“因二以济民行”。

苏轼认为，“性之与情，非有善恶之别”，“性之与命，非有天人之辨”。《东坡易传》云：“情者，性之动也，沂而上至于命，沿而下至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也；方其散而有所为，则谓之情耳。命之与性，非有天人之辨也，至其一而无我，则谓之命耳。”^②东坡既反对性善情恶论，也反对命乃天定、“性即理”的观点，认定“穷理尽性以至于命”，性命之理都是人可掌握的，学《易》的目的正在于此。关键在于能否“精义入神”。

东坡发挥《易传》“精义入神，以致用”的观点，认为“精义入神”，旨在“穷理尽性以至于命”。写道：“精义者，穷理也；入神者，尽性以至于命也。穷理尽性以至于命，岂徒然哉，将以致用

① 《东坡易传·说卦》。

② 《东坡易传·乾·彖》。



也。譬之于水,知其所以浮、知其所以沉,尽水之变,而皆有以应之,精义者也;知其所以浮沉而与之为一,不知其为水,入神者也。与水为一,不知其为水,未有不善游者也,而况以操舟乎,此之谓致用也。”^①《东坡易传》从指导实践出发,阐述性命理论,同理学家大异其趣,颇具进步意义。

二 阴阳转化的思维方法

《周易》是“宇宙代数学”,利于启迪人们的辩证思维方法,使之远离形而上学。苏轼深明此理,《东坡易传》中处处显露其易学辩证思维。

“一阴一阳之谓道”是《系辞》对易学辩证思维的高度概括,言简意赅,耐人寻味。《东坡易传》对此哲学命题,作了生动诠释。写道:“阴阳果何物哉?虽有娄、旷之聪明,未有得其仿佛者也。阴阳交,然后生物;物生,然后有象。象立,而阴阳隐矣。凡可见者皆物也,非阴阳也。然谓阴阳为无有,可乎?虽至愚知其不然也。物何自生哉?是故指生物而谓之阴阳。……圣人知道之难言也,故借阴阳以言之曰,‘一阴一阳之谓道’。一阴一阳者,阴阳未交而物未生之谓也。”^②此解释阴阳与物象的隐、显关系。物见而阴阳隐,不可谓阴阳为无有,阴阳乃生物之本源,阴阳未交而物未生,此乃谓之一阴一阳。

东坡用阴阳消长诠释《易传》“四时变化而能久成”的原理。他说,变化而久成,“将明恒久不已之道;而以日月运行,四时之变明之,明其未穷而变也。阳至于午,未穷也,而阴已生;阴至于子,未穷也,而阳已萌。故寒暑之际,人安之;待其穷而后变,则

① 《东坡易传·系辞下》第五章。

② 同上。

生物无类矣”^①。肯定阳长阴消或阴长阳消，是一渐进过程，永无穷尽。未穷而变，故恒久而不已。可见东坡不认为“穷则变”是事物变化的唯一形式。

苏轼用盛极必衰的原则，揭示《丰》卦内涵。丰卦卦辞云：“亨，王假之勿忧，宜日中。”《东坡易传》解释道：“丰者，极盛之时也。天下既平，其势必至于极盛，故曰：‘王假之勿忧’。‘宜日中’者，不忧其不至，而忧其已至也。宜日之中，而不宜其既中也。既盈而亏，天地鬼神之所不免也。”^②这是说，根据万物盈虚消长、物极必反、既盈必亏的原则，人们当存忧患意识，以防盛极而衰，不待其穷，而防微杜渐。

防微杜渐，居安思危，虽自强不息者，亦当留意。苏轼诠释“天行健，君子以自强不息”道：“夫天岂以刚故能健哉！以不息故健也。流水不腐，用器不蛊。故君子庄敬日强，安肆日媮。强则日长，媮则日消。”^③以天行不息的自然法则，喻庄敬日强的处世哲学，乃《东坡易传》“多言人事”的极好说明。

苏轼通过“一阴一阳之谓道”的原理，认识到阴阳、刚柔的相互转化乃世界普遍规律。《系辞》云：“变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”东坡解释道：“夫出于一而至于无穷，人之观之，以为有无穷之异也；圣人观之，则以为进退、昼夜之间耳。见其今之进也，而以为非向之退者可乎？见其今之明也，而以为非向之晦者可乎？圣人以进退观变化，以昼夜观刚柔。二观立，而无往而不一也。”^④这是说向之退即今之进，向之晦可变为今之明，阴阳刚柔之进退变化，一如昼夜、明晦之循环迭见，世界变化之多样性，犹如阴阳刚柔之统一。东坡深刻地认识到，刚与柔是

① 《东坡易传·恒·彖》。

② 《东坡易传·丰》。

③ 《东坡易传·乾·象》。

④ 《东坡易传·系辞上》第一章。

相互依存、相反相成的。他说：“刚不得柔以济之，刚不能亨；柔不附刚，则不能有所往。故柔之文刚，刚者所以亨也，刚之文柔，柔者所以利往也。”^①刚柔、进退、明晦，相互转化，相反相成，无不是一阴一阳之道的体现。

苏轼用阴阳、刚柔相互转化、物极必反的原理诠释“方以类聚，物以群分”的观点说：“方本异也，而以类故聚，此同之生于异也；物群则其势不得不分，此异之生于同也。有成而后有毁，有废而后有兴，是以知吉凶生于相形也。”^②成与毁，废与兴，同与异，无不相反相成。苏轼以此对立统一原理，论述“有胜必有负”、“无往而不复”、“一致而百虑”、“同归而殊途”等思想，发挥易学理论，闪烁辩证智慧的光芒。

三 “近民君强”的经世思想

苏轼是一大文豪，其前后《赤壁赋》、《念奴娇·赤壁怀古》，脍炙人口，古今传诵。但他在政治上，一生坎坷，无论新党、旧党都不赏识他，屡遭贬谪。《东坡易传》写成后，他托予亲友钱世雄珍藏，令其“勿以示人”，死后出版，亦不敢署名苏轼，而称《毗陵易传》，其中苦衷在于《东坡易传》“多言人事”，有不少社会政治观点，恐不容于当朝统治思想。苏轼借《易传》针砭时俗，抒发自己的重民思想。对当朝封建统治者，不无讽谏之意。

《周易》本是一部经邦济世的宝贵经典，历代明君贤相多从其中汲取治国安邦的政治准则。唐初著名学者、唐太宗谋臣、弘文馆学士、《北堂书钞》编纂者虞世南对《周易》的政治思想价值评价极高，他讲过一句名言：“不读《易》，不可为将相。”^③苏轼借

① 《东坡易传·贲·彖》。

② 《东坡易传·系辞上》第一章。

③ 转引自南怀瑾《周易的图与卦·序》，吕修纂著，台湾五洲出版社，1983。

此书阐发自己的政治思想是十分自然的,不少思想出自本人从政的亲身体会。

东坡在解释涣卦卦辞时,阐述自己的重民思想:“世之方治也,如大川安流而就下。及其乱也,溃溢四出而不可止。水非乐为此,盖必有逆其性者,泛滥而不已,逆之者必衰,其性必复,水将自择其所而归焉。古之善治者,未尝与民争,而听其自择,然后从而导之。涣之为言,天下流离涣散而不安其居。……先王居涣之中,安然不争,而自为长久之计,宗庙既立,享帝之位定,而天下之心始有所系矣。”^①主张善治世者,不逆民之性,不与民争利,听民自择其业,从而导之,使之安居乐业,从而社会稳定,政治安固。

东坡发挥《易传》重民必先理财的思想,写道:“位之存亡寄乎民,民之生死寄乎财。故夺民财者,害其生者也;害其生者,贼其位者也。甚矣,斯言之可畏也,以是亡国者多矣。……无道之世,唯不正名,故上者愧于民,而民不直其上;令之不行,诛之不止,其祸皆出于财。故圣人之言理财,必与正名俱,曰:‘理财,正辞’。”^②苏轼强调夺民之财,是亡国之道,令不行,禁不止,祸皆出于争财。

东坡利用佞臣架空君主的历史教训,别出心裁地注释小过卦《彖传》:“飞鸟遗之音,不宜上,宜下。”写道:“臣之僭也,必孤其君,远其民。使其君如飞鸟之上穷,使其民闻君之声,不见其形也,而后得志。故曰:‘飞鸟遗之音,不宜上,宜下,大吉’。上逆而下顺也。小过之世,其臣则逆,而其民顺,故不宜上,宜下。上则无民而主孤,下则近民而君强也。”^③苏轼强调“无民而主孤,

① 《东坡易传·涣》。

② 《东坡易传·系辞下》第一章。

③ 《东坡易传·小过·彖》。



近民而君强”的历史经验,是其长期政治生活的总结,亦历代佞臣窃国权术的揭秘。

苏轼用“有聚必有党”的历史现象,注释萃卦《彖传》。萃卦之象,上兑下坤,《彖》曰:“萃,聚也。顺以说,刚中而应,故聚也。”东坡诠释云:“《易》曰‘方以类聚,物以群分’。有聚必有党,有党必有争。故萃者,争之大也。盖取其爻而观之,五能萃二,四能萃初。近四而无应,则四能萃三;近五而无应,则五能萃上。此岂非其交争之际也哉?”^①这里用卦爻象关系说明“有党必有争”的政治现象。九四为臣,与九五之君,二阳相对立,而九四同初六相应,同六三阴阳调合,成为一党;九五同六二相应,同上六阴阳调合,成为另一党。二党上下对立,必有交争。用萃卦之爻象影射宋代之党争,是《东坡易传》以史论易、以易评史的一个特点。

苏轼以史论易的特点,还表现在随卦。随卦上六爻辞云:“拘系之,乃从维之,王用亨于西山。”《象》曰:“拘系之,上穷也。”《东坡易传》用周文王服西戎的策略,加以诠释。写道:“居上无应,而不下随,故拘系之而后从。从而又维之,明强之而后从也。强之而后从,则其从也不固。故教之曰:当如王之通于西山。王,文王也。西山,西戎也。文王之通西戎也,待其自服而后从之,不强以从也。”^②随卦上兑下震,上六与六三同为阴爻,不相应,故苏轼说“居上无应”。《象》亦曰:“上穷也。”上穷而“不下随”,故只能“拘系之而从”,但俗语说的“捆绑不成夫妻”,故东坡曰:“其从也不固。”东坡理会这一爻辞的教益,当反其意用之,汲取“强之而从,其从不固”的教训,效法文王通西戎的策略,“待其自服而后从之”。在中国历史上,对待边境少数民族,统治

① 《东坡易传·萃·彖》。

② 《东坡易传·随·上六》。

者往往采取这一政策。诸葛亮对南中的孟获，七擒七纵，终使孟获心悦诚服，即是先例。

在平日如何处置国防力量问题上，《东坡易传》反映了苏轼的观点。《象》曰：“地中有水，师。君子以容民畜众。”《东坡易传》释云：“兵不可一日无。然不可观也。祭公谋父曰：‘先王耀德而不观兵’。夫兵，戢面时动，动则威；观则玩，玩则无震。故‘地中有水，师’。言兵当如水行于地中而人不知也。”^①这是说兵作为国防力量，“不可一日无”。但武装力量宜于隐蔽，而不宜于对外张扬。德宜显耀，而兵不宜显露，当如“水行地中而人不知”，一旦显露，“动则威”。苏轼贬官为黄州团练副使，名义上是掌一州军事的官员，实际上是“无所事”的闲职，他对军事有所关心，亦属自然。

苏轼本来主张“无为”而治，但并不是要毫无作为，从“居安思危”出发，主张“天下欲常事事”。《东坡易传》诠释《象》：“刚上而柔下，巽而止，蛊。”写道：“器久不用而虫生之，谓之蛊；人久宴溺而疾生之，谓之蛊；天下久安无为而弊生之，谓之蛊。……器欲常用，体欲常劳，天下欲常事事，故曰：巽而止，蛊。夫下巽则莫逆，上止则无为。下莫逆而上无为，则上下大通，而天下治也。治生安，安生乐，乐生嬖，而衰乱之萌起矣。蛊之灾，非一日之故也。”^②流水不腐，器用不蛊，含深刻哲理；久安生乱，非一日之故，乃历史教训。东坡借注易而阐述自己的政治哲学，予人以“多言人事”的深刻印象。

苏轼不止借《易》阐发政治思想，亦以之发挥治家主张。认为治家犹如治国，既当宽猛结合，犹须家长以言行作表率。他说：“家人之道，宽则伤义，猛则伤恩。然则是无适而可乎？曰：

① 《东坡易传·师》。

② 《东坡易传·蛊》。

‘君子以言有物而行有恒’，至矣。言之有物也，行之有恒也，虽有悍妇、暴子弟，不敢不肃然，而未尝废恩也，所以为至也。曾子曰：君子所贵乎道者三，动容貌斯远暴慢矣，正颜色斯近信矣，出辞气斯远鄙倍矣。”^①在封建时代，一个家族是一小型社会，各种社会矛盾，都会反映到家庭内部，家齐而后国治。治家之道同治国之道是息息相通的。东坡的治家思想，虽是沿袭儒家传统，亦乃切身经验之谈。

苏轼的易学思想，总的来看，既不同于周敦颐的易象学和邵雍的易数学，同程颐的义理学虽有相似，则各有特点，并未附和其唯理论，同王弼引老解易的义理学亦多区别。苏轼《东坡易传》中天地万物乃一气化生的思想，万化不离阴阳交易的思想，以易理结合社会人事的思想，是他对《周易》思想的独立发挥，赋有自己的特点，深入浅出，平易近人，远离烦琐的象数推演，抛弃玄虚的义理空谈，坚持学以致用用的正确学风，是其独到贡献。

第五节 朱震《江上易传》的象数观

朱震(1072—1138)字子发，湖北荆门军(今湖北荆门市)人。北宋末年登进士第，曾任州县官。朱震在南宋生活十一年。高宗绍兴四年，朱震年五十四，被召入京，任职四年卒，官至左朝奉大夫。他将所著《汉上易传》(附《卦图》、《丛说》)进呈宋高宗，得以留世，史称他为南宋学者。朱震一生“老于田亩，困于州县，白首穷经”，在朝廷“位高职卑”，无卓著政绩。^②一生研《易》，自称遵循程颐《伊川易传》学脉，实际主要清理、传播沉没多年的汉代象数学和兴起于北宋的图书易学，在易学发展史上有独到

① 《东坡易传·家人·象》。

② 《汉上易传》附录《汉上先生履历》，上海古籍出版社，1989。

贡献。

朱震易学将《易传·系辞》“易者，象也”奉为基本指导思想，提出“易无非象”的主张。他说：“易无非象也。象著而形，乃谓之器。”^①他认为伏羲画卦，只有卦象，并无文字，后来的文字旨在解释卦象。写道：“言不能尽意，须观象乃默然而自喻。伏羲画卦，无文字；文王作易，乃有彖；周公作爻辞；至仲尼作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》。观其所遭之时，考其言之详略，则可知矣。”^②朱震所说的象，指卦象、爻象，而卦爻象有的取自两体，有的取自互体和卦变。朱震说：“易者象也，有卦象，有爻象。彖也者言乎象者也，言卦象也。爻象动乎内，言爻象也。夫子之大象，别以八卦取义，错综而成之。有取两体者，有取互体者，有取卦变者。大概象彖有未尽者，于大象申之。”^③朱震对于互体和卦变作了深入研究，丰富了象数易学。他发现古人取象有多种途径，不拘泥于单一格式。他说：“卦有取前卦以为象者，有取后卦以为象者，有一爻而取两象者，有一象而兼二爻者，有一爻变动而二爻共取以为象者，其言可谓曲矣。然而尽万物之理，不如是无以曲致焉。不如是，其言亦不能以中矣。”^④朱震认为圣人设卦“本以观象”，恐后世观象者仍不能明理，乃设卦辞、爻辞予以启发。“圣人设卦本以观象，不言而见吉凶。自伏羲至于文王，近者同时，远者万有千岁，其道如出乎一人，观象而自得也。圣人忧患后世，惧观之者其智不足以知此，于是系之卦辞，又系之爻辞，以明告之，非得已也，为观象而未知者设也。”^⑤“易无非象”是朱震易学的基本指导思想。《汉上易传》的特色，正在于恢复

① 《汉上易传·丛说》。

② 同上。

③ 《汉上易传·系辞》。

④ 《汉上易传》，第364页。

⑤ 《汉上易传·系辞上》，第225页。



《周易》象数学的应有地位,力图使象数易学同义理易学并行发展,结束自王弼扫象言理以来义理派易学独占易坛的局面,使陈抟邵雍发轫的《周易》象数学,进入繁荣的新时期。这是长江易学在易学发展史上的独特贡献。

一 论太极,揭示万化之本体

朱震首先阐明太极为万化之本源的原理,视之为《周易》宇宙观的中心思想。《汉上易传》自序写道:“夫《易》,广矣大矣,其远不可御矣。然不越乎阴阳二端,其究则一而已矣。一者,天地之根本也,万物之权舆也,阴阳动静之源也,故谓之太极。”在《汉上易丛说》中,朱震反复申述此论点,指明:“太极者,中之至也。天地之大本也,所以生天地者也。天地分太极,万物分天地,人资天地之中以生,观乎人则天地之体见矣。”

朱震赞同张载“太虚即气”的学说,肯定太极化生万物的过程,实是太虚之气聚散的表现。《汉上易丛说》写道:“太虚者,气之本体。动则聚而为气,静则散而为太虚。动静聚散,有形无形,其鬼神之情状乎?”^①又说:“聚者不能无散,散者不能无聚。屈伸相感,阴阳之变也。神,申也,其气聚而日息;鬼,归也,其气散则日消。物其形也,散其情也。”^②

朱震用八卦同五行的观念来解释太极同万物化生的关系。《汉上易丛说》写道:“太极者,阴阳之本也,两仪者,阴阳之分也;四象者,金木水火土也,八卦者,阴阳、五行布于四时而生万物也。故不知八卦则不知五行,不知五行则不知阴阳,不知阴阳则不知太极。……不知太极则不可以语《易》矣。”将八卦同五行相联系,是汉易象数学的观点,朱震用此观点论述太极与万化的关

① 《汉上易传·丛说》,第390页。

② 同上。

系,意在丰富象数易学的内涵,诱导人们重新沿着汉易象数学的思路前进。

朱震更用太虚之气来阐述儒学的性命原理,力图使易学研究沿着唯物主义道路发展。《丛说》论述道:“易有太极,太虚也,阴阳者,太虚聚而有气也。柔刚者,气聚而有体也。仁义根于太虚,见于气体,而动于知觉者也。自万物一源观之谓之性,自禀赋观之谓之命,自通天地人观之谓之理,三者一也。”

朱震运用传统哲学中的体用范畴,解释太极同万物的关系。他说:“天道之行,雷霆风雨,日月寒暑,刚柔相摩,万物变化,显诸仁也。雷霆之所以鼓,风雨之所以润,日月寒暑之所以运行,莫知其然而然,藏诸用也。天理自动,万物听之,鼓万物也,此天道无心之妙,犹不与圣人同忧者。”^①又说:“一者,体也,太极不动之数;四十有九者,用也,两仪、四象分太极之数。总之则一,散之则四十有九。非四十有九之外复有一而其一不用也。方其一也,两仪四象未始不具,及其散也,太极未始或亡,体用不相离也。”^②这是用大衍之数五十,其用四十有九的原则,解释太极同万化的体用关系,展示象数易学阐述宇宙生成论的内容,同玄学家、理学家的义理易学有所区别。《易传》提出“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的宇宙生成图式后,魏晋玄学家建立了玄学唯心主义本体论,北宋程颐营建了唯心主义理本论,张载创立唯物主义气化论,邵雍提出合之为一衍之为万的数学宇宙论。朱震对先哲之论加以总结、吸收、改造,建立了“太极——太虚——气——万物”的宇宙衍化图式,成为比较完整的唯物主义宇宙本体论,为中国哲学发展史作出了一定贡献。

① 《汉上易传》,第230页。

② 《汉上易传》,第234页。



二 论卦变,阐明易理之精微

朱震的《周易》象数学,可称为卦变论易学体系。他将汉代的卦变、互体、纳甲、五行等学说,囊括在自己的卦变体系中,用卦变理论解释宇宙万有的变化,从而揭示了易学中的朴素辩证法思想。

朱震认为历代易学家都是讲卦变的,离开卦变学说,一部《周易》就会失去生命力。他说《左传》所记古代占筮,辄谓某卦之某卦,之卦之说,即是讲卦变。《易传》主张“刚柔相易,唯变所适”,讲“穷上反下”,讲“乾坤生六子”,都是讲的卦变。京房的八宫卦说,由八卦生成六十四卦,亦是卦变思想演绎。虞翻讲卦与卦之间的旁通关系,是卦变的另一种说法,李之才创立卦变学说,程颐、张载都是同意卦变思想的。朱震认为,王弼反对汉易,批评卦变,实际亦曾用卦变思想注释贲卦爻辞。朱震为自己坚持以卦变说为释易的准则,提出一套理论。他设问说:“或曰:圣人既重卦矣,又有卦变何也?”自己回答:“曰:因体以明用也。易无非用,用无非变。以乾坤为体,则以八卦为用;以六十四卦为体,则以卦变为用;以卦变为体,则以六爻相变为用。体用相资,其变无穷。”^①为什么说乾坤为体、八卦为用即是卦变?他说:“易曰:刚柔相摩,八卦相荡。先儒谓阴阳二气,旋转摩荡,乾以二、五摩坤,成震、坎、艮;坤以二五摩乾,成巽、离、兑。故刚柔相摩,则乾坤成坎离,所谓卦变也。八卦相荡则坎离中互有震、艮、巽、兑之象,所谓互体也。”^②朱震认为,卦变包含互体,互体显示卦变,二者是一致的。他还提出“乾坤之变,同生于震”的说法,用先天八卦的相生关系予以说明,写道:“乾坤之变,同生于震,何

① 《汉上易传·屯》,第20页。

② 《汉上易传·丛说》,第383页。

也？乾自震变，坤亦自震变。此迎之莫见其首，随之莫见其尾也。先天：坤生震，震生离，离生兑，兑生乾，乾生巽，巽生坎，坎生艮，艮生坤、坤生震。此大易之祖也，故于乾坤象之。”^①他认为先天八卦依次循环相生，是“迎之不见其首，随之不见其尾”的卦变系列。若从震卦开始，则乾与坤都是从震始生的。这种循环相生原理，即是卦变原理。朱震进而批评王弼说：“王弼讥互体、卦变。其注损九二爻辞，亦用卦变。损九二，王弼注曰：柔不可以全益，刚不可以全削。下不可以无正。初九已损刚以顺柔，九二履中而复损已以益柔，则损道成焉。”朱震指明：“此卦变也。”^②朱震的结论是：“圣人观阴阳之变而立卦，效天下之动而生爻。变动之别，其传有五：曰动爻，曰卦变，曰互体、曰五行，曰纳甲。而卦变之中，又有变焉。”^③以上分别言之有五，实则都是卦变的表现。故卦变之中又有变。关于五行、纳甲同卦变的关系，在其卦图中有所阐发。

朱震归纳卦变的规律，得出“五以变、三以变”的结论。他认为《周易》六十四卦，只须掌握复姤、临遯、泰否六卦就可以了。他说：“五阴一阳自复来，一爻五变成五卦；五阳一阴自姤来，一爻五变成五卦。四阴二阳自临来，五复五变成十四卦；四阳二阴自遯来，五复五变成十四卦。三阴三阳自泰来，三复三变成九卦；三阳三阴自否来，三复三变成九卦。大抵皆五以变，三以变也。”^④以上六卦三、五之变，共五十六卦，加上乾坤及以上六卦为六十四卦。朱震列出乾坤二卦为易之门户，万物之祖等八幅“卦变反对图”，阐明三、五之变的具体过程，充分显示卦变理论足以描绘六十四卦所构成的网络结构。朱震总结并弘扬易学卦变理

① 《汉上易传·丛说》，第387页。

② 《汉上易传·丛说》，第383页。

③ 《汉上易传·序》。

④ 《汉上易传·丛说》，第388页。

论,大大推进《周易》的变易思想,对于锻炼人们的思辨能力,促进思维的细致严密,的确有理论意义。八幅《卦变反对图》一环扣一环,丝丝入扣,一丝不苟,不只是建立一种理论,而是人人可以操作的,这正是象数易学的优越性所在。

三 集卦图,展示象数思维模式

《汉上易传》附有《卦图》三卷,列三十四幅卦图,七幅数图,尚有河图、洛书、太极图及太玄准易图。朱震说明创立这些卦图的目的道:“《卦图》所以解析《彖》、《象》,推广《说卦》,断古今之疑,发不尽之意,弥缝《易传》之缺者也。”^①朱震称其图为“卦图”,因其图多由六十四卦卦象组成,只有《河图》、《洛书》、《太极图》是由黑白点及圆圈组成,同北宋象数易学家刘牧《易数钩隐图》大异其趣。刘牧所列五十五幅易数图,纯用黑白点表示,而未用卦象。朱震卦图中的河图、洛书,取自刘牧,故亦以黑白点显示。

朱震的卦图,有的沿自汉代象数易学,有的沿于北宋象数易学,多数属于他自己创造。

沿于宋代象数易学者有:河图、洛书、太极图、伏羲八卦图、文王八卦图、卦变图等。

沿于汉代象数易学者有:卦气图、纳甲图、十二消息图、太玄准易图等。

朱震自己创作者有:乾坤交错成六十四卦图、律吕起于冬至之气图、六十律相生图、十二律通五行八正之气图、斗建乾坤终始图、乾用九坤用六图等。

朱震在整理介绍汉宋卦图时,对每幅图作了简要文字说明,从中透露出古代易学家在构造这些卦图时所要反映的文化内涵

^① 《汉上易传》,第308页。

及其运思中的象数思维模式,其中有些卦图至今虽已失去学术价值,而其象数思维中的某些合理内核,至今仍有一定理论意义。这是值得认真探讨的。

《河图》——传说乃三易之源。

朱震第一次介绍此图的传授世系:“《河图》,刘牧传于范谔昌,谔昌传于许坚,坚传于李溉,溉传于种放,放传于希夷陈抟。”其图戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,纵横十有五,总四十有五。^①此图乃取自刘牧《易数钩隐图》第四十九图,图中数字用黑白点显示。白点表示奇数,黑点表示偶数。此图南宋以后称为《洛书》,朱震列举了历代对此图的解释,如列御寇、李泰伯、《太玄》、王洙、杜子春、姚信等。王洙曰:《山海经》云,伏羲氏得河图,夏后因之曰连山;黄帝氏得河图,商人因之曰归藏;列山氏得河图,周人因之曰周易。此种议论纯属妄言,实无学术价值,但此图在数学上有独特价值,令人倾倒。著名数学家钱宝琮称赞说:“三数相加都得十五,这是令人惊奇的, n^2 个自然数排列在每边 n 格的方图里,纵横斜 n 数相加都得相同的和,南宋算学家叫它‘纵横图’,日本叫它‘方阵’,西洋人叫它‘幻方’。上面所画的第三图(按:指今之《洛书》),是世界上最古的三行纵横图。北宋的易学大师叫它《河图》,南宋人又叫它《洛书》,都说是伏羲画卦时候的奇迹。”^②

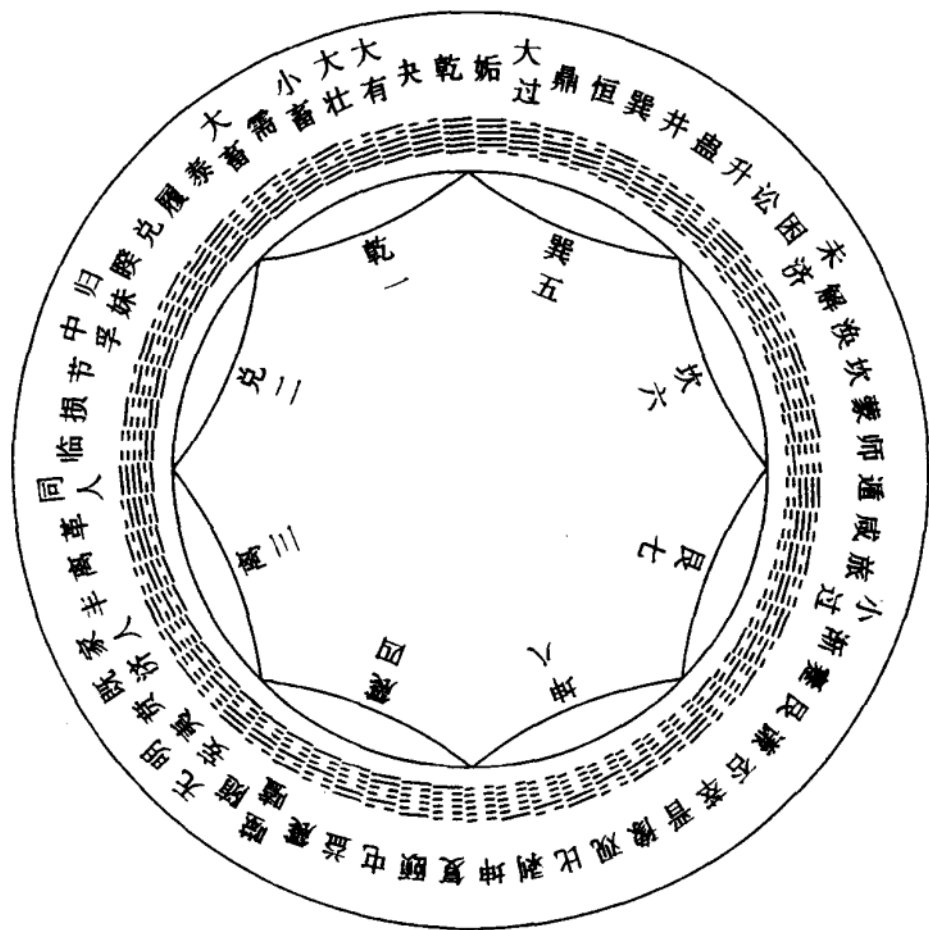
《洛书》——沟通八卦与五行的桥梁。

朱震此图,引自刘牧《易数钩隐图》第五十三、五十四两图,即洛书五行生数与成数。解释很简单:“一与五合而为六,二与五合而为七,三与五合而为八,四与五合而为九,五与五合而为十。一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五十为土。十即

① 《汉上易传·卦图》,第308页。

② 《钱宝琮科学史论文集》,第229—230页,北京:科学出版社,1983。

五五也。”^①后世易学家根据这一图象，与八卦方位相结合，乃成为：乾兑为金，震巽为木，坎为水，离为火，坤艮为土。为数术家广泛应用。南宋学者订正一至十数为《河图》，一至九数为《洛



书》。正如张岱年《周易是阐述宇宙变化的哲学著作》一文所说：“历史上人们对《河图》的争论很多，但不管古人所说的《河图》是怎么回事，现代人对这应有超越古人的新见解。”^②《河图》同

① 《汉上易传》，第310页。

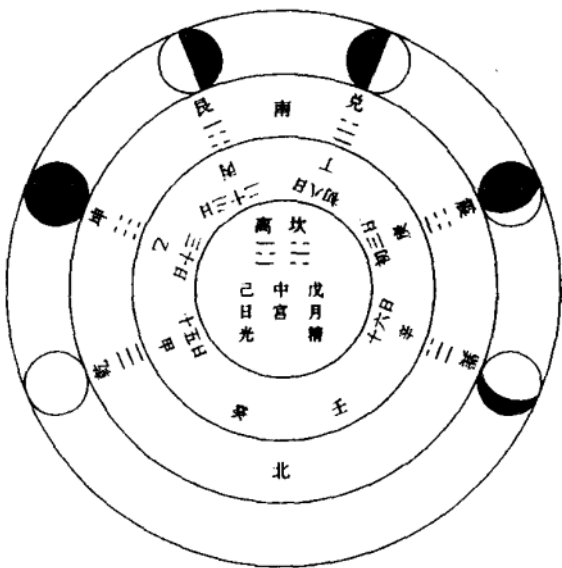
② 见《易学研究的突破性进展——千古〈河图〉与八卦关系的解译》，《光明日报》1996年11月20日第8版。

《洛书》的确代表了中国古代的智慧。尽管朱熹并未弄清《河图》同八卦的关系,仍将此图置于《周易本义》卷首,使之广为流传。

《伏羲八卦图》——先天易学智慧的结晶。

《卦图》写道:“右《伏羲八卦图》,王豫传于邵康节,而郑史得之《归藏初经》者。伏羲初画八卦,因而重之者也。”此图为邵雍所创,《周易本义》称为《伏羲六十四卦方位图》,是六十四卦圆图与方图的合并图。朱熹说:“圆于外者为阳,方于中者为阴。圆者动而为天,方者静而为地者也。”如上图。

朱震解释此图说:“乾坤大父母也,故能生八卦;复姤小父母也,故能生六十四卦。”^①此图通过《周易本义》传入欧洲,为德国数学家、哲学家莱布尼兹所赏识,认为此图六十四卦的排列方法与他发明的二进制原理“完全一致”。这表明易学象数思维规律,具有某种普遍适用性。这是造图者始料所不及的。



《纳甲图》——八卦表月相。

《汉上易传·卦图》

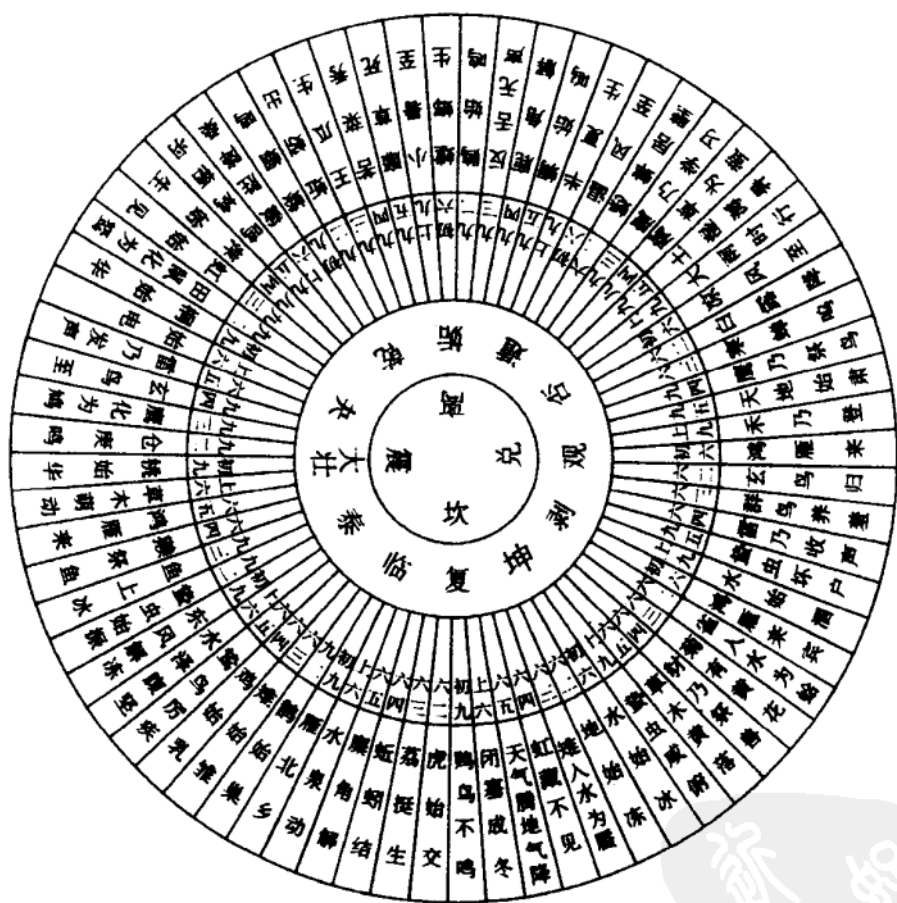
月体纳甲图

曰:“纳甲何也?曰:举甲以该十日也。乾纳甲壬,坤纳乙癸,震巽纳庚辛,坎离纳戊己,艮兑纳丙丁,皆自下生,圣人仰观日月之运,配之以坎离之象,而八卦十日之义著矣。”^②此图用先天八卦

① 《汉上易传·卦图》,第312页。

② 《汉上易传·卦图》,第341页。

表一月内月象的变化。引虞翻注《系辞》之言曰：“三日暮，震象，月出庚；八日，兑象，月见丁。十五日，乾象，月盈甲壬；十六日旦，巽象，月退辛。二十三日，艮象，月消丙，三十日，坤象，月灭乙。晦夕朔旦，则坎象（水）流戊；日中则离，离象（火），就己，戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉。”^①此图丹鼎家极重视，沿于汉代魏伯阳《周易参同契》。



卦气图(七十二候图)

① 《汉上易传·卦图》，第342页。

《卦气图》——用卦象表四时物候变化。

朱震说卦气图沿于京房，传自李溉。“其说源于《易纬》，在《是类谋》曰：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”^①是以坎离震兑为四正卦，二十四爻主一年二十四节气。再用十二辟卦表示：“郑康成曰：春三月，候卦气者，泰也大壮也夬也；夏三月，候卦气者，乾也姤也遯也；秋三月，候卦气者，否也观也剥也；冬三月，候卦气者，坤也复也临也。”^②又以四正卦之二十四爻与四立二至二分对应：冬至于坎直初六，立春于坎直六四；春分于震直初九，立夏于震直九四；夏至于离直初六，立秋于离直六四；秋分于兑直初九，立冬于兑直九四，^③并应用汉易象数学六日七分之说。朱震还指出，卦气说“出于《周易》《系辞》、《说卦》”，“后马、郑、荀、虞各自名家，说虽不同，要之去象数之源，犹未远也。独魏王弼、钟会同学，尽去旧说，杂以庄老之言，于是儒者专尚文辞，不复推原《大传》，天人之道，自是分裂而不合者，七百余年矣”。^④朱震自谓他的《汉上易传》详列卦图，正是要使天人之道“离而复合”^⑤。此乃以文王八卦方位，表四时阴阳变化，为人们建立了四季八节循环往复的整体思维模式，树立了东方时空统一的整体观，在医学与养生方面颇有参考价值。

四 析易数，探寻万化之差异

朱震不止重视《易图》，同时亦注重易数，力图用数显示宇宙万象的变化及差异。他说：“易含万象，策数乃数之一，又有爻

① 《汉上易传·卦图》，第323—324页。

② 同上。

③ 同上。

④ 朱震：《汉上易传表》，第5页。

⑤ 同上。

数,卦数,五行,十日,十二辰,五声,十二律,纳甲之数,不可一端。”^①除《纳甲之数》以八卦表十日已见《卦图》外,《汉上易传》还列有八幅易数图,即《策数》、《爻数》、《卦数》、《五行数》、《十日数》、《十二辰数》、《五声十二律数》、《大衍数》。关于易数,历代易学著作多有文无图,易数图为朱震独创。《策数图》“少阳七——二十八策,老阳九——三十六策,少阴八——三十二策,老阴六——二十四策。”朱震说:“右策数者,四象分太极数也。”其数为七九八六等筮数乘以四。六十四卦中,乾之策与坤之策,乃当万物之数。他说:“二篇之策,合之亦万有一千五百二十,当期之日,变者以不变为基,不变者以变者为用。以爻数言之……亦万有一千五百二十,当万物之数,四时行而后万物生。”^②

《爻数图》。即十二消息卦排列的圆图,表示阴阳二气依次变化的序列之数。一阳复(注:阳生于子),二阳临,三阳泰,四阳大壮,五阳夬,六阳乾,一阴姤(注:阴生于午),二阴遯,三阴否,四阴观,五阴剥,六阴坤。

《卦数图》。即文王八卦方位所纳《河图》(今称《洛书》)之数。朱震说:“八卦数者,《河图》数也。此即郭璞所谓:‘巽别数四,兑数七。’又曰:坎为一年,《易鉴》所谓:‘震三,艮八也。’”^③

《五行数图》。朱震云:“右五行数者,《洛书》(今称《河图》)数也。此郭璞所谓:‘水数六,木数三。’又曰:‘坎数六也。’”

《十日数图》。朱震云:“十日数者,五行分天地之数也。乾纳甲壬配一、九,坤纳乙癸配二、十,震纳庚配七,巽纳辛配八,坎纳戊配五,离纳巳配六,艮纳丙配三,兑纳丁配四。”

所谓《十二辰数》即十二地支配十二月:子十一月,丑十二

① 《汉上易传·系辞上》,第237页。

② 同上。

③ 《汉上易传·卦图》,第357页。

月,寅正月,卯二月……朱震云:“十二辰数者,十二卦消息数也。阳生于子,阴生于午。子十一月,午五月。”

八幅易数图,均用伏羲八卦、文王八卦或十二消息卦、十二律,十二月,再配以《河图》或《洛书》,目的在使卦象具有不同的数的规定性,以利于不同场合对卦象的应用。今天看来,这些数的规定是缺乏科学价值的,但它在传统文化中,成为一种约定俗成的价值观,如不了解这些数与卦象的关系,有些古代文献就难以明白其内容,对于古人的某些论断将莫知所云。

朱震将汉宋《周易》象数作了清理、介绍,拾其遗绪,继此绝学、探其究竟、见诸图象,为后世易图研究开其先河。明清时期继承发展刘牧河图洛书卦变说、周敦颐太极图说、邵雍先易学的象数易传统,兴起大造易图之风,专论易图的著作,共有数十部,所含易图增至一千余幅,洋洋大观。有的以易图解经,有的以易图解释世界,以图式显示其世界观。对于这些易图,当一分为二加以评论,一方面可以锻炼人们的思维能力,不少易图包含了某些表示相互关系、数阵序列、对称、平衡等奇妙智慧,足以促进理性思维、逻辑思维的发展。另一方面,这些主观构造的易图,纯属抽象图式,除某些天文物候知识外,缺乏具体科学内涵,流于烦琐,不少人沉湎于其中,走向玩物丧志的邪途,而忽视对义理易学的研究;特别是一些江湖数术家,以《周易》象数的抽象模式,冒充科学之名,预测人生吉凶休咎,行愚弄人民之实,产生不良社会影响,败坏了易学的崇高声誉。刘牧、朱震乃烦琐图象易学的始作俑者。

朱震对易学史发展的贡献不可低估,整理传播大量象数易学史料,推进了象数易学的发展,补救了义理易学的偏颇,清理了图书学的传承世系,为后世象数易学的研究与发展提供了坚实的基础。

第七章

南宋长江易学

第一节 杨万里《诚斋易传》引史证易的新学风

杨万里(1127—1206)字挺秀,号诚斋,是南宋初年著名诗人和思想家。吉州吉水(今江西吉水)人。其诗与陆游、范成大齐名。他是与朱熹同时的易学家,引史证易,不及象数,为长江易学树立了新的范型。

南宋初,民族矛盾尖锐,北方的金、辽、西夏,与宋为敌,朝廷内主战与主和争议不休,斗争激烈。杨万里生活在风雷激烈的时代,二十八岁中进士,开始仕途生活,素以刚直进谏闻名朝野。在学术上,他反对性理空谈及佛老“异端”,花十七年功夫写成《诚斋易传》,坚持经世致用学风,阐发《周易》的忧患意识、变革思想。在宋代图书之学大为兴盛的学术环境里,杨万里引史以证经,不讲图书之学,为《周易》义理学开创了新学风。

杨万里从政四十年,做过赣州司户,奉新知县,礼部侍郎、将作少监、常州知州、提举广东常平盐茶、广东提点刑狱,吏部员外郎兼太子侍读。因其刚直敢言,抨击时政,时遭排斥,不受重用,促使他成为一位忧国忧民的思想家。其思想凝结在《诚斋易

传》、《庸言》、《天问天对解》等著作里和《千虑册》等奏折中。

杨万里学识广博，尤精易学，将极大精力，倾注于《诚斋易传》。其子长孺《申送易传状》写道：“自淳熙戊申八月下笔，至嘉泰甲子四月脱稿，阅十有七年而后成书。平生精力，尽于此书。然自以发挥其所学，初非邀覬于当时，尚未敢云私淑诸人。”此书当时颇受重视，书肆将其同程颐《伊川易传》合并刊行，名曰《程杨易传》。有人对《诚斋易传》“引史证经”有所非议，吴澄作跋，亦有微辞。故《四库全书总目提要》公正地指出：“舍人事而谈天道，正后儒说《易》之病，未可以‘引史证经’病万里也。”

杨万里满腹经纶，未能大展宏图，屡遭奸臣排斥。临死前提笔大书：“韩侂胄奸臣，专权无上，动兵残民，谋害社稷。吾头颅如许，报国无路，惟孤愤。”^①笔落而卒，享年八十岁。

一 易者——顺天理而应人事

杨万里接受宋代理学思想，认为先有理而后有《易》。他说：“《易》者何物也？生生无息之理也。是理也，具于天地，散于万物，聚于圣人，形于八卦。合而言之，命之曰《易》。”^②又说：“易在天地，其理具，其名隐，至包牺画之而名始立。易在包牺其名立，其道微，至文王重之，仲尼系焉，而道始章。”^③这是说《周易》是三圣根据天地之理，自然之道而写成的。理是客观存在的，圣人不过效法之而已。他说：“易中之变化孰为之也？天地为之也，圣人不过效之而已；易中之吉凶孰见而示之也？天垂象以示之也；圣人不过象之而已。易中之图书孰出之也？天于河洛而出之也；圣人不过则之而已。故四象八卦也，圣人不过因天地之阴

① 《宋史·杨万里传》。

② 《诚斋易传·系辞上》第五章，上海古籍出版社，1989。

③ 《诚斋易传·系辞下》第二章。

阳，画之以示天下而已；系之以辞也，圣人不过因某卦与某爻，言之以告天下而已。”^①

杨万里将天地之理称为“未画之易”，写成的《周易》称为“既画之易”。他说：“盖《易》有二：有未画之易，有既画之易。未画者，易之理；既画者，易之书。曰天尊地卑，曰卑高以陈，曰动静有常，曰方以类聚、物以群分，曰在天成象、在地成形，此未画之易也，易之理也。有圣人作，仰观俯察，于是制此之画，写彼之理，罗彼之理，归此之书，而易之书生焉。”^②这是说《周易》所阐述的各种原理原则，都是对天地自然之理的反映。“画前有易”，本是邵雍提出的理论，他所指的是易“数”；万里作了重大改变，指的是自然之“理”。他所说的“理”，是客观自然法则，这又同程颐有区别。

杨万里关于“数”的认识，同邵雍“神生数，数生象，象生器”^③的神秘观点根本不同。他说：“天地之道不在数也，依于数而已。然数寓于蓍，而蓍非数，故得意而忘蓍；卦托于数，而数非卦，故得卦而忘数，数既设矣，卦斯设焉。”^④这对数的解释，符合《周易》象数理占的原意，而反对将“数”神秘化。

杨万里关于“理”的认识，同程颐“有理而后有象，有象而后有数”^⑤的理本论，恰相对立。他主张，一阴一阳即天地之理，寓于万物之中。写道：“阴阳立而天之道不孤，刚柔立而地之道不孤，仁义立而人之道不孤。天下之理，未有孤而能立者。有日必有月，有山必有泽，有父必有母，至于昼夜、寒暑也，前后、左右

① 《诚斋易传·系辞上》第十一章。

② 《诚斋易传·系辞上》第一章。

③ 《皇极经世·观物外篇》第六章。

④ 《诚斋易传·说卦》。

⑤ 《伊川文集·答张闳中书》。

也,耳目、手足也,靡不然者。”^①他认为一部《周易》就在于阐明天地自然之理,此理无他,即存在于天地、日月、山泽、父母、昼夜、寒暑等一切自然现象和仁义、道德等社会现象之中一阴一阳的对立统一关系;离开自然和社会现象中的阴阳对立统一关系,再没有什么虚托孤立之理。

杨万里进而正确地论述了“理”同“象”的关系,指出“象”是表现“理”的。他说:“象者何也?所以形天下无形之理也。……何谓形天下无形之理?今夫天之高,地之厚,日月之明,雨露之润,人皆可得而见也,未离乎物之有形故也。至于其所以高,所以厚,所以润,人不可得而见也,其理无形故也。人不可得而见,则谁见之,见之者圣人也。”^②这是说,理是无形无象的,不可得而见。它不是脱离具体事物而独立存在的本体,如理本论者所说的那样,而是寓于具体事物之中。《周易》的卦象、爻象,无非是用来表示事物中的无形之理。

杨万里对道与器、形而上与形而下的关系,也作了很好的表述。他指出:“一阴一阳之谓道,阴阳亦未离乎器者也。所以阴阳者道也,道不自立,以器而立;器不自行,以道而行。形而上云者,以[无]形而使有形也;形而下云者,以有形而使于无形也。”^③这表明形而上之道,无形无象,不能离开有形有象的器而独立;不止不能离开器,它足以支配形而下之器,因为它是一切器物之所以然。

杨万里认为坚持以上道不离器、无形之理不离有形之象的观点,可以同“异端”思想划清界限。他说:“理无形而有形者,吾易有象也;事无穷而有穷者,吾爻有辞也。然固有言天下之至赜

① 《诚斋易传·说卦》。

② 《诚斋易传·系辞上》第十二章。

③ 同上。



而可恶者矣，异端之虚无、寂灭是也。”^①道家讲虚无本体，佛家讲寂灭，都由于不能正确认识形而上之道（理）同形而下之器（象）的统一关系，将人们的思想引入歧途。

二 忧国忧民的忧患意识

杨万里力图借《周易》阐明自己的经世思想。他认定《周易》原是垂教忧患思想的著作。他写道：“文王遭纣羑里之祸而演《易》，不以己之忧患忘天下后世之忧患，乃推己之忧患，虑天下后世之忧患，其于忧患可谓亲履而备尝之矣。其心危，其辞亦危。此无它，以吾身之危，欲使后世之危者平；以吾心之不慢易，恐后世之易者倾。”^②这的确掌握了《周易》经邦济世思想的实质。《周易》为历代明君贤相所推重，正在于它教人居安思危，未雨绸缪。

杨万里在《诚斋易传序》中，深刻地阐明自己的易学观说：“易之为言变也。易者圣人通变之书也。其穷理尽性，其正心修身，其齐家治国，其处显，其僚穷，其居常，其遭变，其参天地、合鬼神，万事之变方来，而变通之道先立。……得其道者，蚩可哲，慝可淑，眚可福，危可安，乱可治，致身圣贤而济世泰和，犹反掌也。”这是说掌握《周易》思想，灵活运用，则危可安，乱可治，济世泰和。原因在于它教人以变通之道，“万事之变方来，而变通之道先立”，善于居常而处变，立于不败之地。

杨万里利用泰上六“城复于隍”之辞，教人随时警惕治乱、存亡的转化，不可掉以轻心。他说：“泰至于上六，则阴盛而阳微，君子消而小人长，泰往而否来，如城之颓而为隍，于是治化而乱，存化而亡，国化而家，辟化而庶，有不忍言者矣。《诗》曰：‘高岸’

① 《诚斋易传·系辞上》第八章。

② 《诚斋易传·系辞下》第十一章。

为谷，深谷为陵’是也……呜乎！圣人之戒，亦不缓矣。而犹有不惧者，何也？”^①高岸转化为深谷，深谷转化为高陵，是自然界的巨大变化。社会现象亦复如是，否极而泰来，泰极而否至，福与祸相倚，人们应时时警惕戒惧，居安思危，防微杜渐。“无敌国外患者，国恒亡”，失去警惕故也。

杨万里引用历史人物及事件，说明骄傲自满、丧失警惕者，往往失败；随时警醒、心存戒惧者，往往昌盛。指出：“能一再忧其亡，则其固如系于桑木矣。桑本木之至固而不可拔者，况又系之于木本乎！由乎前者，明皇晚年是也，由乎后者，尧舜之儆戒，高宗之寅畏，宣王之惧是也。”^②此阐发否九五“其亡其亡，系于苞桑”的警句，及《系辞》“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”的政治哲学。杨万里在外敌压境的南宋初年，高扬忧患意识，有重要现实意义。

杨万里处于奸臣当道之世，对于如何清除小人，以保国家和平，思虑颇深。他阐释夬卦《彖传》云：“夬以五阳而决去一阴，以五君子而决去一小人。此舜举十六相去四凶，周公与十夫去三监之时也，宜其甚易而无难矣。而圣人于此有惧心焉，谓勿专倚乾之健，必济以兑之说，然后小人可以决去而国家可以和平而无伤也。”^③依靠众多贤者而清除个别小人，看来是较容易的事，杨万里告诫人们亦不可鲁莽从事，应心怀忧惧而谨慎为之，才可望达到皆大欢喜而保持国家和平无伤。何须如此小心？万里以“物极必反”的哲理，解释夬卦与剥卦之卦象说：“夬以五阳决一阴，阳进极矣；进极必退，于是一变而为姤，而阳退焉。剥以五阴决一阳，阳退极矣；退穷必进，于是一变而为复，而阳进焉。吾之

① 《诚斋易传·泰上六》。

② 《诚斋易传·系辞下》第五章。

③ 《诚斋易传·彖·乾》。

变化一出,而彼之进退无迹者有迹矣。”^①从夬与复的爻象分析,“进极必退”,“退极必进”,乃自然法则,社会人事之变化亦然,不可不慎。万里再以历史人物之经验加以证明。箕子德才兼备,而处于无道之君纣之下,用晦而明,得以保全性命。万里用明夷六五爻辞解释道:“五,君位也。而圣人以箕子当之者,明夷之时,六五以阴居阳位,以柔居刚,得中守正,阳刚之君子也。纣不足以当之,当之者舍箕子而谁也。”^②正因箕子为“得中守正”的阳刚君子,乃有坦荡的胸怀,忍辱负重的气量,甘居下位,“用晦而明”。万里认为箕子“用晦而明”的处世之道,具有双重意义,他说:“变而不穷者易之道,用而不穷者易之人。如明夷一卦,用之以处阴,则为文王、箕子,明而晦;用之以居易,则为莅众之君子,晦而明。明而晦,故全己;晦而明,故烛物。故曰推而行之,存乎人,又曰:神而明之,存乎人。”^③“明而晦”,是说虽有明德,而暂行韬晦以保全自己;“晦而明”,是说虽处韬晦之时,而明察秋毫,心明眼亮,足以识破阴谋。这都是处忧患之世,应有忧患意识的表现。

杨万里指出,处忧患之世,当时保持清醒头脑,不可麻痹大意,存太平思想。他写道:“平与陂相推,往与复相移。居泰之世者,勿谓时平,其险将萌;勿谓阴往,其复反掌。九三阳盛矣,极阴将复,泰将否矣,可不惧乎!君臣克艰而守正,庶乎其无咎。”^④这是万里对泰九三“无平不陂,无往不复”所作的政治诠释,指明“物极必反”,泰可转化为否,遇事应三思,不可不警惕。

忧患意识贵在防微杜渐,把不良因素克服于萌芽状态,勿使之发展到不可收拾的地步。他说:“福生于一小善,祸起于一小

① 《诚斋易传·系辞上》第二章。

② 《诚斋易传·明夷》。

③ 同上。

④ 《诚斋易传·泰九三》。

不善。万者一之积，大者小之积。善可积也，不善不可积也。积斯渐，渐斯极，极斯作。及其作而图之，其有及乎！……故一小不善之心，在下者不可不察之于己；在上者不可不察之于人。察之早，勿使之渐，则国之祸不作矣。”^①这是万里对“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的诠释，教人善于观察动向，把不善的小事，居心不良的小人，制止在初起之时，不可掉以轻心而使之酿成大祸。此种忧患意识，实际上蕴涵着事物经过量的积累将导致质的变化的深刻哲学思想，触及《周易》变通思想的精华。

三 体常通变的革新思想

学习《周易》，重在经世致用；运用《周易》的变通原理指导社会实践，以治理国家，安定社会，发展经济。杨万里引史证经的基本宗旨，即在启迪人们因时变通，处理好“常”同“变”的关系。他写道：“易道之用存乎变。然易之道，有体有用。其变而无常者用也，其常而不变者体也。君子之学易，能通其变而得其常，极其用而执其体，是可谓善学易之书，深明易之辞，力行易之道者矣。”^②所谓“易道之用存乎变”，是要对《周易》原理善于灵活应用，不要不顾时代的变化、形势的发展，而固执成见，墨守陈规。所谓“通其变而行其常”，是要求在灵活应变的过程中，无论客观形势环境如何千变万化，都不可丧失基本原则。

时代在前进，历史在变化，人类文明在不断发展。用易的目的在如何有利于天下，为人民造福。人类总是乐于应变的。杨万里举例说明道：“古圣人用易之道以利天下者，变通而已，故栋宇生于巢穴之穷，舟楫生于车马之穷，变而通之，所以鼓之舞之也。巢穴病而得栋宇，孰不鼓舞于栋宇？车马阻而逢舟楫，孰不

① 《诚斋易传·坤文言》。

② 《诚斋易传·系辞下》第八章。

鼓舞于舟楫？何则？困于所穷，必快于所变也。”^①这是对《易传》“鼓之舞之以尽神”的诠释。万里倡导的变通精神，跃然纸上。认为古圣用易，旨在“利天下”，苟能变其所穷，改善人民物质生活条件，推进社会发展，谁不欢欣鼓舞？

杨万里在阐述《易传》“先天而天弗违，后天而奉天时”的原理时，指出人们对于政治变革，存在三种情况：先天、后天、顺天。他写道：“尧舜天命未改而禅，先天者也；文之事商、武之退师，后天者也；汤之伐，不先不后，而顺天者也。”^②所谓“先天”，指形势大变之先，主动采取变革措施；“后天”，指形势已经发展到不得不不变之时，然后采取变革措施；“顺天”，指形势发展成熟，及时采取变革措施。正如万里所说：“先天，天命合乎圣；后天，圣合乎天。”^③关键在于人的主观努力，当顺应客观形势的发展，不可穷而不变，亦不可妄变。

杨万里指出，事物和社会的发展变化，存在两种不同的形式，或“变”，或“化”，需要人们灵活掌握。写道：“何谓变？何谓化？变者，有之改；化者，无之复。物壮而老，世盛而衰，变也；物生而死，世存而亡，化也。孰为此者，神也。故知变化之道者，其知神之所为乎？”^④这是说，“变”只是事物的量的变化，“化”则属于质的改变，如旧事物的消亡。就社会来说，或者促其不断发展，或者使其革故鼎新，是主导变革者应深入思考的问题。所谓“神之所为”是指“神而明之”，非指超自然的主宰者。

杨万里根据自己多年从政经验，深知进行某种社会改革，必须有得力人才作助手，上下一心乃可奏效。他以屯九五的处境为例解析道：“九五以刚明之君，居屯难之世。宜其拨乱反正有

① 《诚斋易传·系辞上》第十二章。

② 《诚斋易传·乾·文言》。

③ 同上。

④ 《诚斋易传·系辞上》第九章。

余也。然其泽犹屯而未光,其所正,可小而不可大。是屯难终不可济乎?有君无臣故也。六四近臣则弱,六三近臣则又弱,六二大臣则又弱。然则九五将欲有为,谁与有为?惟一初九,则远而在下。贤而在下则如无贤,臣而在远则如无臣。”^①这是强调欲行改革,须先培养、提拔有用之贤才,若虽有贤才而居于下位,或远在外朝,亦无济于事。他举例说:“唐之文宗,初齿为凡主,非不刚也。终自以为不及赧献,大贞则凶也。何也?……用不必才,才不必用,而欲平阉宦之祸。故曰:君强臣羸,航无棹维,无臣有主,去虺得虎。”^②说明明主若无贤能大臣辅佐,仍不可轻易进行重大改革。

要想巩固政权,进行某种改革,除了须有贤臣,还要深得民心,取得人民拥护。万里写道:“得位之难,又未若守位之难。何以守之?曰仁而已。何以为仁?曰财而已。虽有仁心、仁闻,而天下不被其仁恩之泽者,夺民之财为己之财而已。故鹿台聚而商亡,鹿台散而周王。财散则民聚,此仁之实也。然仁不孤立必有义焉。何谓义?教民理财义也;谨以出入,亦义也;禁民为非,亦义也。此所谓圣人用易之意。”^③这是说任何社会的巩固安定,不可“夺民之财为己之财”,而应以“教民理财”、“谨以出入”、“禁民为非”为着眼点,务使“天下被其仁恩之泽”。杨万里深知,南宋统治者,只知沉湎于“山外青山楼外楼,西湖歌舞几时休。暖风吹得游人醉,直把杭州作汴州”。他的主张是不会被采纳的。杨万里为国深谋远虑,只落得忧愤而死,实非偶然。

四 敬德力行的自律精神

杨万里强调学易的目的在于用易,即用以修身、齐家、治国。

① 《诚斋易传·屯九五》。

② 同上。

③ 《诚斋易传·系辞下》第一章。



他认为易有三种：天易、竹易、人易。写道：“天尊地卑，乾坤定矣，天易也；书不尽言，言不言意，竹易也；存乎其德行，人易也。有圣人焉，能得易之道，神而明之，则易不在天而在人；能体易之德，默而成之，则易不在竹而在圣。神明在我，德行在我。……此所谓圣人用易之道，其聚在一身之德行也。”^①所谓“天易”，指三圣画卦系辞所根据的天文地理人事等方面的客观法则；“竹易”，指三圣所画的八卦、重卦及所系之辞，书之于竹简者；“人易”，指人们学习《周易》得到的心得体会，用之于指导修德力行者。用易正是掌握易理，默而成之，神而明之，做一个德行完美的人。

杨万里指出，用易的范围，包含四个方面：用于一身，用于民众，用于天地，用于万物。每一方面他都根据《易传》思想提出具体目标。他说：“用易于一身，可以乐天知命而不忧；用易于众民，可以安土敦仁而能爱；用易于天地，可以范模运量天地之化；用易于万物，可以致曲成就万物之生。”^②以上论点本是《易传》阐述的，一经杨万里归纳，别有新意，包含着他的独到体会，引人深思。对于用易于一身，提高人的思想品德，杨万里十分看重，论述尤为突出。

杨万里强调用易之道，首先在“成乎己之德”。他说：“学易而不以易成己，则易自易，我自我也。易何补于我，我何资于易哉！”^③他重视《易传》三陈九卦之义。关于履、复、谦、恒等九卦对个人修身养德的意义，万里作了详细解析。他说，“墉无基则圯”，故履为德之基；“木无本则槁”，故复以固其本；“骄则败其基”，故主谦；“怠则塞其本”，故重恒；人不能“无一不善”，故强

① 《诚斋易传·系辞上》第十二章。

② 《诚斋易传·系辞上》第四章。

③ 《诚斋易传·系辞下》第七章。

调损以修德；“见善则迁”，故以益裕吾德；“遇困而不失其亨”，故主困；“遇井而不食”，则德乃清；“卑巽以自制”，乃可不矜不骄以终。^① 杨万里申述九卦之用，赞美九卦之德，深得《易传》精义。

杨万里体会到，《易经》的卦爻辞及《易传》的阐发，有不同的气象，对不同人有其针对性。他说：“读谦、复之辞者，如行夷途，如逢阳春，如对尧舜周孔，何其气象之和乐也；其辞夷易，而指人以所之之得且吉也。读遁、剥之辞者，如涉风涛，如履霜雷，如对桀纣盗跖，何其气象之凛栗也；其辞艰险，而指人以所之之失且凶也。呜乎！《易》其至矣。”^② 万里的体会是独到的。谦复二卦的卦爻辞，多讲“君子有终”、“用涉大川”、“利用行师”、“出入无疾”、“利有攸往”、“元吉”、“无悔”等。遁剥二卦的卦爻辞则多警戒之辞：“勿用有攸往”、“莫之胜说”、“有疾厉”、“凶”等。前者气象和乐，后者气象凛栗，感受十分真切，领会异常深刻。

杨万里希望帝王通过学易，勉为阳刚之君主，勇于进德，力于行道。他写道：“君惟刚，则勇于进德，力于行道，明于见善，决于改过。主善必坚，去恶必果，建天下之大公，以破天下之众私；声色不能惑，小人不能移，阴柔不能奸矣。故亡汉不以成哀而以孝元，亡唐不以穆敬而以文宗，皆不刚健之过也。”^③ 运用易理指导朝政，“建天下之大公，破天下之众私”，是杨万里理想的君主。其不然者，若汉之孝元，唐之文宗，或“柔仁好儒”，或优柔寡断，养患畜奸导致汉唐的败亡，教训是深刻的。

杨万里十分称赞谦逊谨慎、虚心求教的殷高宗和周武王，他们能够做到“聪明睿知而守之以愚”，终成明主。他说：“高宗自以其德弗类，而学于傅说；武王自以不知彝伦，而访于箕子，以圣

① 《诚斋易传·系辞下》第七章。

② 《诚斋易传·系辞上》第三章。

③ 《诚斋易传·乾》。

益圣,此所谓‘蒙以养正’,圣功者也。晦其中正,而养之以蒙。”^①

杨万里依阳刚而居下的爻象,称赞皇甫嵩、郭子仪等贤将。他们能做到“功弥高,心弥下”,结果是“身弥退,爵弥进”。写道:“以阳刚之才,专将帅之任。……勇而怯,智而愚,威而惠,强而谦,专而顺,皇甫嵩、郭子仪是也。承天宠者,禀君命而不专;怀万邦者,慰民心而不伐。为将如是,非特将才也,贤将也。”^②智而愚,强而谦,怀万邦,慰民心,这的确是难能可贵的品德,非特武将,文官亦当具备。

杨万里十分痛恨那些谄谀之辈。在南宋朝廷里,这类人是不不少的。万里希望人们善于识破他们,也引用史实说明这类人终归是会失败的。他说:“富贵天下之大欲也;动心天下大患也。吾心一动,谄谀生焉。谄谀者其富贵之捷径,而祸败之胚胎也与?李斯之诛,不在于具五刑之日,而萌于谄二世之书;张汤之败,不在于对八使之时,而兆于摩挲者之足。”^③

杨万里指出,处世为人必须“正言行以严身”,勇于自律;不能严身正己者,不止无以治国,连正家也不可能。他说:“君子正言行以严身。严身以家,严家以天下,言必有物,言而无物则欺;行必有常,行而无常则伪。欺乎言,伪乎行,而能正家者,无之。”^④万里认为,正家之言,不止要以身作则,言不欺,行不伪,而且还应有严有和,不厉不溺。治家的原则亦可移于治国。他写道:“正家之道,严胜则厉,和胜则溺。嗃嗃而严,严胜也;嘻嘻而笑,和胜也。然严胜者,虽悔厉而终吉,故圣人劝之以‘未失’;和胜者,虽悦懌而终吝,故圣人戒之以‘失节’。……周公之诛管蔡,训康叔,得嗃嗃之义矣;庄公之于段,文帝之于长,景帝之于

① 《诚斋易传·师九二》。

② 同上。

③ 《诚斋易传·家人》。

④ 同上。

武，其嘻嘻者与。^①

杨万里引史事以释易理，充分阐述其修身律己、正家治世之原理原则与高尚理想。然而他所面对的毕竟是一个软弱无能、委曲求全、苟且偷安的朝廷。他满怀忧愤而写下《竹枝歌》，其一吟道：“月儿弯弯照九州，几家欢乐几家愁。愁杀人来关月事？得休休处且休休。”充满了对豪绅的申诉，对人民的同情，对无可救药的统治者的失望，流露了一身忠肝义胆而难以大展宏图的烈士暮年的满腔忧愤。

第二节 朱熹《周易本义》的历史贡献

朱熹(1130—1200)字元晦，号晦庵。南宋徽州婺源(今属江西)人。他是长江流域一位博古通今的理学家、影响深远的易学家。长期主办书院，从事教育，桃李满天下。其易学代表作《周易本义》为明清时期科举考试的法定教材，其《太极图说解》亦易学哲学著作，《朱子语类》卷六五一七七，亦是易学思想的详细解说。

朱子于五经，最重《周易》。他说：“上古之书，莫尊于《易》。”^②朱子易学是为建立其理学思想体系服务的，沿袭程颐易学义理学派的基本思路，吸收易学象数学的河洛图式和邵雍的先天易学的合理内容，创立了别开生面的易学思想体系。在义理学方面，建立了太极本体论，发展了朴素辩证法思想；在象数方面，恢复了以象数解释《周易》经传的传统，并为明清时期易学图书学发展开其先河。

朱子首先论定，《易》乃卜筮之书，力图恢复《周易》经传的古

① 《诚斋易传·家人九三》。

② 《朱子语类》卷六七。



义。他认为：“今人读《易》，当分三等；伏羲自是伏羲之《易》，文王自是文王之《易》，孔子自是孔子之《易》。”^①三个阶段的《易》，区别何在？他解释道：“想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字。某不敢窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作彖辞，或占得爻处不可晓，故周公为之作爻辞。又不可晓，故孔子为之作‘十翼’，皆解当初之意。”^②朱子认为：“文王周公之辞，皆是为卜筮。后来孔子见得有是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理来。”^③

这是说文王周公作易，只为卜筮，没有多少理论思想；孔子作易才讲出一套道理来，将卜筮之书哲理化。这里实际上透露了朱熹易学的两个指导思想。一、《周易》古经，是专为卜筮之用，应从卜筮角度解释，才符合实际；二、易虽为卜筮之书，却可以被后人进行哲理解释，而建立一套义理。朱子这两个观点，今天看来是符合《周易》历史的，值得作为研究《周易》的指导思想。朱子遵循《周易》历史，肯定它在上古时期具有开物成务的作用。他说：“盖上古之时，民淳俗朴，风气未开，于天下事全未知识，故圣人立龟以与之卜，作《易》以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事，故曰：开物成务。”^④朱子特别强调，读《易》要得法，要善于从经文中深思其道理。他主张：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下无穷无尽的事理，只一两字，便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精审端正。”^⑤无非说读《易》时不应把经文看死了，它本不是讲的具体事物，全靠读者结合自己的“经历”，即实际经验，去理会其中蕴涵的道理。朱子

① 《朱子语类》卷六六。

② 《朱子语类》卷六七。

③ 同上。

④ 《朱子语类》卷六六。

⑤ 《朱子语类》卷六七。

本人正是用这种方法去建立自己的理学思想体系的。

一 理本论——易学哲学的新发展

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”这是《易传》建立的宇宙万物生成图式。朱子对《周易》太极学说，作了重大改造，以营造宇宙本体论思想体系。首先肯定“太极”是天地间至理，万物之根本。《周易本义》写道：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”^①又说：“易之精微，在那两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦。万物万化皆从这里流出。”^②他把“太极”诠释为阴阳变化之理，似乎指自然变化的规律，显然太极是不离阴阳的。可是朱子认为二者亦可分离。他说：“太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极，则太极自是太极，阴阳自是阴阳。”^③朱子有时把太极同阴阳之间的关系比着人骑马。他说：“太极，理也；动静，气也。气行则理亦行，二者常相依，未尝相离也。太极犹人，动静犹马。马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”^④这段话目的在强调太极（理）阴阳（气）虽不相离，毕竟理是主宰，正如马载人，人乘马，马须随人指挥一样。这是坚持理本论。

朱熹认为理（太极）同气（万物）的关系是体用一源、显微无间。理（太极）是宇宙之本体，万物（气）是理的作用。他说：“体用一源者，体虽无迹，中已有用；显微无间者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中

① 《周易本义·系辞上》第十一章。

② 《朱子语类》卷六五。

③ 《朱子语类》卷八。

④ 《朱文公易说》卷一。

有微。”^①尽管太极(理)与阴阳动静(气)是相依不离的,毕竟理(太极)是宇宙万物的根本,它是可以不依靠天地万物而存在的。朱子说:“未有天地之先,毕竟也只是理,有此理便有此天地,若无此理,便亦无天无地,无人无物,都无赅载了。”^②实际上朱熹是将《易传》中的太极诠释为脱离宇宙万物,超时空的宇宙本体,即脱离物质而独立存在的绝对理念。

有人称朱熹哲学是二元论,因他既强调“理”的绝对性,又强调“天地之间无往而非阴阳”^③,“阴阳只是一气”^④。他解释《易传》“一阴一阳之谓道”一语时指出:“阴阳迭运者,气也;其理则所谓道。”^⑤这里把天地间万物,都看做由阴阳之气构成,阴阳运行的规律性即是道,也就是理。这种解释是符合唯物主义原则的。这个理同绝对理念不一样。这一观点符合唯物主义者张载的看法,对后代唯物主义者颇有影响。朱熹发挥这一观点,论述了阴阳之气的消长和天地万物的化生。他说:“阴阳虽是两个字,然却只是一气之消息。一进一退,一消一长,进处便是阳,退处便是阴;长处便是阳,消处便是阴。只是这一气之消长,做出古今天地间无限事来。”^⑥这一看法是对《周易》阴阳学说的正确解释。有人把阴阳解释为两种气,朱熹不然。他说:“阴阳只是一气。阳之退,便是阴之生。不是阳退了又别有个阴生。”^⑦朱子认为只此阴阳一气,有交变,有体有用。他说:“易只不过是一个阴阳奇偶,千变万化则是易之体立。若奇偶不交变,奇纯是奇,

① 《朱子语类》卷六七。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《朱子语类》卷六五。

④ 同上。

⑤ 《周易本义·系辞上》第五章。

⑥ 《朱子语类》卷七四。

⑦ 《朱子语类》卷六五。

偶纯是偶，去那里见易？易不可见，则阴阳奇偶之用亦何自而辨？”^①这显然企图用传统哲学的气一元论来解释宇宙万物的千变万化。所以他还说：“圣人作《易》之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理，有是理则有是象，有是象则其数便自在。非特河图洛书为然。盖所谓数者，只是气的分限节度处。”^②尽管朱子用阴阳一气解释了《周易》的象数和万物变化，因其坚持万物皆从太极流出，而太极（理）是未有天地之先就早已存在的，“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”^③。所以朱熹哲学属于客观唯心主义宇宙观。

朱熹在阐发《周易》时，充分发展其辩证法思想，对易学发展作出贡献。

首先，朱子肯定易有“交易”、“变易”两种形式。他说：“阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静，互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴分阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有两义，一是‘变易’，便是流行底；一是‘交易’，便是定位底。”^④定位又称“对待”。冯友兰先生阐述“流行”、“对待”的哲学意义说：“朱熹和蔡渊都说，《周易》有两个基本原则：一个是‘流行’，一个是‘对待’。这个说法很扼要。从《周易》看起来，什么东西都是一个过程，一个流行。……流行之中有对待，对待就是两个对立面的矛盾和统一。”“但是照现代辩证法看起来，还要加上一个原则，就是发展。……有了流行、对待和发展这三个原则，这就是一套比较完整的辩证的宇宙代数学。”^⑤这个

① 《朱子语类》卷七五。

② 《朱子语类》卷六七。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 《朱子语类》卷六五。

⑤ 《中国周易学术讨论会·代祝词》，唐明邦等编：《周易纵横录》，第7—9页，武汉：湖北人民出版社，1986。

论述将朱子的概括又推进一步。

朱熹对于“流行”思想有很细致的论述。他解释乾卦卦辞元亨利贞四德,就是用“流行”说。他说:“能保合,则贞性常存,生生不穷。如一粒之谷,外面有个壳以裹之,方其发一萌芽之始,是物之元也,及其抽枝长叶,则是物之亨,到其生实欲熟未熟之际,此便是利,及其既实而坚,此便是贞矣。”^①这是把任何事物的变化看做一个过程,大化流行,生生不息,是《周易》阐述的一个重要观点。但朱子的流行观,没有讲发展,只说是“循环无端”。他说:“元者,物之始生;亨者,物之畅茂;利则向于实也,贞则实之成也。实之既成,则其根蒂脱落可复种而生矣。此四德之所以循环而无端也。”^②循环无端,换句话说,就是:“元亨利贞无断入,贞了又元。”^③朱熹讲“流行”,还结合人们的一般知识,以便透彻了解。用春夏秋冬四季,形容物事的变化。他写道:“元者,生物之始,天地之德,莫先于此,故于时为春;亨者,生物之通,物至于此,莫不嘉美,故于时为夏;利者,生物之遂,物各得宜,不相妨害,故于时为秋;贞者,生物之成,实理具备,随在各足,故于时为冬。”^④生物之始、通、遂、成,是一个过程,犹如春夏秋冬四季的循序变化是一个自然过程一样。事物的变化是一个过程,这一观念是朴素辩证法思想,从而成为人们认识事物变化的一种思维模式。

朱子认为事物的流行,存在两种形式,一是变,一是化。他说:“化则渐渐化尽,以至于无;变则骤然而长。变是自无而有,化是自有而无。”^⑤实际上讲化是指量的渐变,讲变是指骤然质

① 《朱子语类》卷六八。

② 《周易本义·彖·乾》。

③ 《朱子语类》卷六八。

④ 《周易本义·文言》。

⑤ 《朱子语类》卷七四。

变。他要人们树立事物渐变的观念,以复卦为例,指出:“复之一阳,不是顿然便生。乃是自坤中积来。……以此便见得天地无休息处。”^①他对《周易》复卦《彖传》“复其见无地之心”一语解释道:“积阴之下,一阳复生,天地生物之心几于息灭,而至此乃复可见。在人则为静极而动,恶极而善,本心几息而复见之端也。程子言之详矣。而邵子之诗亦曰:‘冬至子之半,天心无改移,一阳初动处,万物未生时。玄酒味方淡,太音声正希。此言如不信,更请问包羲。’至哉言也,学者尽心焉。”^②朱子关于变与化的相互关系,是这样分析的:“变者,化之渐;化者,变之成。”^③把化看做变的渐变阶段,变是化之后的完成,初步接触到量变同质变的关系问题。由渐变观念,告诫人们当由微知著,防患于未然。在解释坤初六爻辞“履霜,坚冰至”时,他写道:“霜,阴气所结,盛则水冻而为冰,故其象如履霜则知坚冰之将至也。”^④由此得出结论:“凡一气不顿进,一形不顿亏。亦不觉其成,不觉其亏。盖阴阳浸消浸长。”^⑤

朱子对《易传》的鬼神观念,作了深刻解释。鬼神即事物的变化。用气的变化加以说明,鬼者归也,指气之散而归太虚;神者伸也,指气之聚而成物。他写道:“阴精阳气,聚而成物,神之伸也;魂游魄降,散而为变,鬼之归也。”^⑥对鬼神这一概念作了哲学诠释,以阐明“变易”思想。

朱熹关于“交易”的论述亦发人深思。他用一分为二的原理讲述“交易”。太极本体,“分阴分阳两仪立焉”。交易就是

-
- ① 《朱子语类》卷七一。
 - ② 《周易本义·彖·复》。
 - ③ 《周易本义·彖·乾》。
 - ④ 《周易本义·坤初六》。
 - ⑤ 《朱子语类》卷六八。
 - ⑥ 《周易本义·系辞上》。



“阳往交易阴，阴往交易阳，两边各各相对”。^①任何事物，都是阳与阴两个方面既统一又对立的，而且对立的双方，总是处于相互冲突之中。朱子说：“天地间无两立之理，非阳胜阴，即阴胜阳，无物不然，无时不然。”^②这是强调对立统一的矛盾双方，总归会一方战胜另一方，没有永恒的统一体。

朱子强调物物各自有阴阳。“一物又各自有阴阳。如人之男女，阴阳也。逐人身上，又各有血气，血阴而气阳也。如昼夜之间，昼阳而夜阴也。而昼阳自午后又属阴，夜阴自子后又属阳，便是阴阳各生阴阳之象。”^③阴阳各生阴阳，意即是阴中有阳，阳中有阴，对立统一的矛盾双方是无处不在、无时不在的，换句话说，矛盾是绝对的。这一观点非常重要。

朱熹主张：“动静无端，阴阳无始。”^④说明事物无时无刻不处于运动变化之中。但他正确地意识到事物的变化，有常有变，常中有变，变中有常。他说：“能常而后能变，能常不已，所以能变。及其变化，常亦只在其中。”^⑤即是说，事物变化有常态、常规，亦有变态，即非常的特殊变化。但总是变中有常，变而不失其常。朱子对事物变化发展的普遍性与特殊性的认识，是符合辩证思维法则的。但是当他接触社会问题时，他的辩证法思想就不彻底了。他不敢承认封建制度亦当因时而变，所以他说：“三纲五常，礼之大体，三代相继，皆因之而不能变。”^⑥又说：“君臣父子，定位不易，事之常也。”^⑦朱子生活在封建社会，他的哲学是为巩

① 《朱子语类》卷六五。

② 同上。

③ 同上。

④ 《朱子语类》卷九四。

⑤ 《朱子语类》卷七二。

⑥ 《论语集注·为政第二》。

⑦ 《朱文公文集》，《甲寅行宫便殿奏札一》。

固封建统治服务的。在动静、常变关系问题上,尽管他主张动静无端,变中有常,却不得不坚持“定位不易”、“因而不变”的形而上学,充分显示其哲学的不彻底性。

二 “以象明理”的思维模式

《周易》结构,有其独特象数体系。汉代易学抛开原本象数,另创一套象数图式,以致走向烦琐哲学道路。王弼扫象言理,以《老》解《易》,把易学引入玄学,于原本象数亦少问津。朱熹以恢复古易自命,力图按原本象数方法,诠释《周易》古经。在这方面,他做到象数与义理并重,借原本象数发挥经传义理,使易学别开生面。不过古易之象,何所自来,他亦认为不可考,要求学者不必深究。朱子在《易象说》中写道:“易之取象,固必有所自来,而其为说,必已具于太卜之官,顾今不可复考,则姑阙之,而直据词中之象以求象中之意,使足以为训戒而决吉凶。……固不必深求其象之所自来。”^①为什么“不必深求其象之所自来”?因为朱子认为《周易》所讲的象,是一种“假托”,“易说一个物,非真是一个物,如说龙,非真龙”^②,“只悬空说一种道理”^③。但虽是假托,却包含着许多道理。“若易只是个宛若底物事,未有是事,预先说是理,故包括尽许多道理。看人做其事皆撞着它。”^④这是说易之象数,只是一个空套子,凭人诠释,看人、做事都可从中吸取启示。

朱熹借《周易》原本象数以解释卦爻辞,从中吸取教益,大约有两大型,一是中、正,不中、不正;二是中正有应,不中不正无应。

① 《朱文公文集·杂著》。

② 《朱子语类》卷六七。

③ 同上。

④ 《朱子语类》卷六六。



关于卦爻象之“中”、“正”者与“不中”、“不正”者。

易卦六爻，初、三、五为阳位，二、四、上为阴位。阳爻居阳位，阴爻居阴位，谓之正位。二爻为内卦之中，五爻为上卦之中。二爻为阴中，五爻为阳中。阳中称刚中，阴中称柔中。朱子在评析卦爻辞时，十分注意“中”、“正”与否。豫六五：“贞疾，恒不死。”朱子云：“当豫之时，以柔居尊，沉溺于豫。又乘九四之刚，众不附而处势危，故为‘贞疾’之象。然以其得中，故又得‘恒不死’之象。”^①六五乃柔得中，故无凶兆。坤六五云：“黄裳，元吉。”朱子释云：“《春秋传》：南蒯将叛，筮得此爻，以为大吉。子服惠伯曰：‘忠信之事则可，不然必败’。外强内温，忠也，和以率贞，信也。故曰‘黄裳元吉’。黄，中之色也，裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。且夫，易不可以占险。三者有阙，筮虽当，未也。后蒯果败。”^②六五乃柔得中，因位不当，中而不正，行险亦凶。谦九三云：“劳谦，君子有终，吉。”朱子解曰：“卦唯一阳，居下之上，刚而得正，上下所归，有功劳而能谦，尤人所难，故有终而吉。”^③九三刚而得正，故有终而吉。明夷上六云：“不明晦，初登于天，后入于地。”《本义》解析道：“以阴居坤之极，不明其德，以至于晦。始则处高位，以伤人之明，终必至于自伤而坠厥命。”^④上六虽正位，但非中，以柔之极而处高位，故初登天，后入地。是正位不中未必吉。师卦上坤下坎，卦辞云：“丈人吉，无咎。”《本义》注曰：“卦唯九二一阳，居下卦之中，为将之象。”“六五以柔居上而任之，为人君命将出师之象。”“丈人，长老之称。用师之道，利于得

① 《周易本义·豫》。

② 《周易本义·坤》。

③ 《周易本义·谦》。

④ 《周易本义·明夷》。

正而任老成之人，乃得吉而无咎。”^①即是说九二阳居中，六五柔得位，二者刚柔配合故吉。

《周易》卦爻象有既中且正亦有不中不正者，朱熹一一予以解析。比卦上坎下坤。卦辞云：“比，吉。”朱子解曰：“比，亲辅也。九五以阳刚居上之中而得其正。上下五阴，比而从之。以一人而抚万邦，以四海而仰一人之象。”^②九五阳刚既中且正，有人君之象，五阴相从，象人君受拥戴。豫六二：“介于石，不终日，贞吉。”《本义》曰：“卦独此爻中而得正，是上下皆溺豫象。而独能以中正自守，其介如石也。其德安静而坚确，故其思虑明审，不俟终日而见凡事之几微也。《大学》曰：‘安而后能虑，虑而后能得。’意正如此。”^③六二既中且正，喻坚如石而中正自守。比九五：“王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”朱子解析云：“一阳居尊，刚健中正，卦之群阴皆来比已，显其比而无私，如天子不合围，开一面之网，来者不拒，去者不追，故为‘用三驱，失前禽，而‘邑人不诫’之象。”^④九五阳刚居中正之位，象征人君，“用三驱”，乃打猎时三面合围而网开一面之象。喻人君有宽厚仁德，与中正相反，乃不中不正之象，多是凶兆。否六三：“包羞。”《本义》曰：“以阴居阳而不中正，小人志于伤善而未能也，故为包羞之象。然以其未发，故无凶咎之戒。”^⑤六三，不中不正，以喻小人意欲坑害君子尚未见诸行动，故云“包羞”。师六三：“师或舆尸，凶。”朱子释之曰：“舆尸，谓师徒挠败，舆尸而归也。以阴居阳，才弱志刚，不中不正，而犯非其分，故其象占如此。”^⑥不中不正，故有战

① 《周易本义·师》。

② 《周易本义·比》。

③ 《周易本义·豫》。

④ 《周易本义·比》。

⑤ 《周易本义·否》。

⑥ 《周易本义·师》。

败舆尸之凶兆。

关于中正问题,朱熹得出结论云:“中重于正,正未必中。盖事理之斟酌得宜合理处便是中,则未有不正者。若事虽正,而处之不合时宜,于理无所当,则虽正而不合乎中。此中未有不正,而正未必中也。”^①从《周易》卦爻象中的中正问题,诱导人们所当建立的思维准则,处事应当合理,合乎时宜,于理不当,虽正亦不中。不中不正,前途是危险的。

《周易》的卦爻象,不止注重中正与否,还看重阴阳是否相“应”。中正,是从该爻在卦体中所处地位而言,有“应”无“应”是从爻与爻之间的关系而言。应与无应对爻的处境影响极大。关于中、正之阴阳爻相“应”的情况。朱熹在《周易本义》中有明确论述。师卦上坤下坎,《彖》曰:“刚中而应,行险而顺,以此毒天下,而民从之。”《本义》释之曰:“刚中,谓九二;应,谓六五应之。行险,谓行危道;顺,谓顺人心。此非有老成之德者不能也。毒,害也。师旅之兴,不无害于天下。然以其有是才德,是以民悦而从之。”^②九二阳刚居下卦之中,上与六五阴柔相应。虽为兴师作战之险事,人民却悦而从之。此述正义战争的结果。关键在于中而有应。大有卦辞云:“大有,元亨。”《本义》注曰:“离居乾上,火在天上,无所不照。又六五,一阴居尊而得中,而五阳应之,故为大有。乾健,离明,居尊应天,有亨之道。”^③阴柔得中,有阳刚相应,故大亨。以上讲居中有应者。还有关于正位有应的情况。明夷九三:“明夷于南狩,得其大首,不可疾,贞。”《本义》释曰:“(九三)以刚居刚,又在明体之上,而出于至暗之下,正与上六暗主为应。故为向明除害,得其首恶之象。然不可以亟也,

① 《朱子语类》卷六七。

② 《周易本义·师》。

③ 《周易本义·大有》。

故有不可疾贞之戒。成汤起于夏台，文王兴于羑里，正合此爻之义。”^①明夷上坤下离，象日入地中。虽有光明，为地所掩。象征良臣屈于暗主，终将冲破黑暗而露光明，喻成汤、文王受桀、纣之苦而终成大业。二人均屈辱多年，故有“不可疾”之戒。讼九二：“不克讼。”《本义》解释道：“（九二）以刚居柔，得下之中，而上应九五，阳刚居尊，势不可敌。”^②因九二虽居中，但不正位，亦无应，不敌九五之尊的阳刚，故“不克讼”。巽六四云：“悔亡，田获三品。”朱子解曰：“阴柔无应，承乘皆刚，宜有悔也。而以阴居柔，处上之下，故得悔亡。”^③六四阴柔正位，虽无应，能阴柔居下，故悔亡。

依卦象分析，既中且正，又阴阳相应，乃是最佳状况。此种情况，朱子曾有解析。同人卦辞云：“同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。”《本义》解释道：“六二得位得中而上应九五。又卦唯一阴而五阳同与之，故为同人。于野，谓旷远而无私也，有亨道矣。以健而行，故能涉川。为卦内文明而外刚健，六二中正而有应，则君子之道也。”^④此乃中正而应，大吉之兆。同人九五云：“同人，先号咷而后笑，大师克相遇。”朱子解析曰：“五以刚中正，二以柔中正，相应于下，同心者也。而为三、四所隔，不得其同，然义理所同，物不得而间之。……然六二柔弱，而三、四刚强，故必用大师以胜之，然后得相遇也。”^⑤六二阴柔，不敌三、四之阳刚但有刚健中正的九五相应，故先号咷而后笑。中正有应，亦有不利方面，当具体分析。屯九五曰：“屯其膏。小贞吉，大贞凶。”《本义》剖析道：“九五虽以阳刚中正居尊位，然当屯之时，陷入险中。

① 《周易本义·明夷》。

② 《周易本义·讼》。

③ 《周易本义·巽》。

④ 《周易本义·同人》。

⑤ 同上。

虽有六二正应,而阴柔才强,不足以济。初九得民于下,众皆归之。九五坎体,有膏润而不得施,为屯其膏之象。占者以处小事,则守正犹可获吉;以处大事,刚虽守正而不免于凶。”^①九五虽中正居尊而有应,本身原居于坎体之中,坎者陷也。六二阴柔才弱,虽应而不足济,故大事不免于凶。

卦象中最不好的类型是既不中亦不正,更无应者。乃凶险之兆。《本义》有所分析。屯六三云:“即鹿无虞,惟入于林中,君子几,不如舍,往吝。”《本义》云:“阴柔居下,不中不正,上无正应。妄行取困,为遂鹿无虞陷入林中之象。君子见几,不如舍去。如往逐不舍,必致羞吝。”^②不中不正无应,妄行必“取困”而遭羞辱。萃六三云:“萃如,嗟如,无攸利。”《本义》释曰:“六三无中不正,上无应与,欲求萃于近而不得,故‘嗟如’,无所利。”^③

朱子欲揭示《周易》古经之本义,力图依据易卦之象数,中、不中,正、不正,中正有应,或不中不正无应等不同情况,对卦爻辞予以象数分析。此种分析不止有利于诠释卦爻辞古义,尤在引导人们通过《周易》经文的研究,认识作易者的思维特征,从而引导人们建立一种符合传统思维的方法。从此宋明理学关于正名分(正)、审时度势(中)思想更加深入人心,对于巩固后期封建社会起了重要作用。

三 张扬易图,助长图书之学

朱熹批评程颐《伊川易传》的不足之处:“(伊川)易传,义理精,字数足,无一毫欠缺。……只是与本义不相合。”^④原因在程颐未采取卦爻象分析方法。正如朱子指出的:“《(伊川)易传》

① 《周易本义·屯》。

② 同上。

③ 《周易本义·萃》。

④ 《朱子语类》卷六七。

言理甚备,象数却欠在。”^①朱子所说的“象数”,象,指八卦和六十四卦的卦象及其所代表的物象;数,指大衍之数、天地之数等易数,不代表汉代周易象数学家所说的象数。他对汉代象数学持批评、保留态度。他说:“《易》中先儒旧法,皆不可废。但互体、五行,纳甲、飞伏之类,未及致思耳。”^②又说:“朱震又多用互体、伏卦说阴阳,说阳便以阴,说阴便以阳,乾可为坤,坤可为乾,太走作。近来林中黄又撰出一翻筋斗互体,一卦可变作八卦,也是好笑,皆可以束之高阁而不必问。”^③其实朱子并不是认为“好笑”而“未及致思”。他是有过研究,认为“皆附会穿凿而非有自然之势”^④,故教后学者“不必问”。他说:“飞伏,是坎伏离,离伏坎,艮伏兑,兑伏艮之类也,此等皆枝蔓,不必深研。”^⑤有学生问:“杂物撰德,辩是与非,则非其中爻不备,是说互体?”朱子答道:“今人言互体者,皆以此为说,但亦有取不得处也。如颐卦、大过之类是也。”^⑥又说:“王弼破互体,朱子发用互体。”“互体,自左氏以言,亦有道理,只是今推不合处多。”^⑦朱子阐述汉易十二消息卦云:“夬,决也。阳决阴也。三月之卦也,以五阳去一阴,决之而已。”^⑧“决尽则为纯乾,四月之卦也。”“至姤,然后一阴可见,而为五月之卦。”“(遯)为卦二阴浸长,阳当退避,故为遯,六月之卦也。”“否,闭塞也。七月之卦也。正与泰反。”“(观)此卦四阴长而二阳消,正为八月之卦。”“剥,落也。五阴在下而方生,一阳在上而将尽。阴盛长而阳消落,九月之卦也。阴盛阳衰,小人壮而

① 《周易本义·萃》。

② 《朱文公文集·答王伯丰》。

③ 《朱文公文集·答陆子美》。

④ 《朱文公文集·杂著》。

⑤ 《朱子语类》卷六七。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 《周易本义·夬》。



君子病。”^①“复，反复之复。阳复生于下也。剥尽则纯坤，十月之卦。而阳气已生于下矣。”^②……“临，进而凌逼于物也，二阳浸长以逼于阴，故为临。十二月之卦也。”以复临泰等十二卦代表十二月阴阳消长之节律，是汉代孟京卦气说中的十二消息卦说。朱子略加吸收，视为旧说，实为对卦气说的肯定。

朱熹也讲五行，他对《系辞》“天数五，地数五，五位相得而各有合……此所以成变化而行鬼神”的观点注释道：“天数五者，一三五七九，皆奇也；地数五者，二四六八十，皆偶也。……有合，谓一与六，二与七，三与八，四与九，五与十，皆两相合。变化，谓一变生水而六化成之，二化生火而七变成之，三变生木而八化成之，四化生金而九变成之，五变生土而十化成之。鬼神，谓凡奇偶生成之屈伸往来者。”^③天地之数结合而生成五行，是汉代郑玄的易学思想。朱子对大衍之数，作了深入研究，写成《筮仪》，发掘了古代占筮的方法与仪轨，并同其弟子蔡元定合著了《易学启蒙》对象数与占卜作了专门论述。

朱熹对邵雍的先天易学，相当肯定。他说：“凡今《易》中所言，皆是后天之易耳。以此见得康节先天、后天之说，最为有功。”^④《周易本义》中，转述邵雍思想。关于《说卦》：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离……成言乎艮。”朱子注云：“帝者，天之主宰。邵子曰：此卦位乃文王所定，所谓后天之学也。”^⑤关于“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”，朱子注云：“邵子曰：此伏羲之卦位，乾南坤北，离东兑西……所谓先天之学也。”^⑥

① 《周易本义·剥》。

② 《周易本义》复、临。

③ 《周易本义·系辞上》第九章。

④ 《朱子语类》卷六七。

⑤ 《周易本义·说卦》。

⑥ 同上。

朱熹《周易本义》破天荒地将《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》列于卷首,注云:“伏羲四图,说皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之,挺之得之穆修伯长。伯长得之华山希夷先生陈抟图南者,所谓先天之学也。”《本义》卷首同时列有《文王八卦次序图》、《文王八卦方位图》,并注云:“右见《说卦》。邵子曰:此文王八卦,乃人用之位,后天之学也。”^①清代学者胡渭,反对先天之学同时也批评朱子将先天四图列入《周易本义》。他说:“仲氏(毛奇龄)八误之辩,解析无遗。总由伏羲六十四卦次序,元无可考,而任意为之,所以来后人之弹射也。”指斥朱子将四图“冠诸经首,不愈彰邵子之过乎?”^②朱熹同时将《河图》、《洛书》二图列入《本义》,注云:“《系辞传》曰:‘河出图,洛出书,圣人则之。’又曰:‘天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。……凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。’此河图之数也。洛书盖取龟象,故其数戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足。”纠正刘牧将河图洛书“互易其名”的观点。朱子此举,张扬易图,对宋元明兴起图书之学,大开方便之门。

① 《周易本义》卷首。

② 胡渭:《易图明辨》卷七《先天古易下》。



第八章

元代长江易学

第一节 吴澄的象数易学

吴澄(1249—1333)字幼清,宋抚州崇仁(今江西崇仁县)人。南宋元初著名理学家、易学家。二十七岁以前生活于南宋,大半生属元朝,与许衡同为元代名儒,有“南吴北许”之称。三十八岁以后,历任江西儒学副提举、国子司业、翰林学士、国史馆编修、太中大夫等,旋进旋退,为时甚短。元泰定初,开经筵,以澄为经筵讲官,名重当代。修《英宗实录》,由澄总其事,诏加资善大夫。元至治末,请老归乡里。郡邑士大夫皆迎请执业,而四方之士不惮数千里“负笈来学山中者,常不下千数百人,少暇即著书”^①。元统元年卒,享年八十五岁。追封临川郡公,谥文正。因生前常居茅屋,侍御史程钜夫题为“草庐”,故人称草庐先生。《宋元学亲》为之立《草庐学案》。

吴澄为朱熹四传弟子,学本朱子,而折衷朱陆,究心理学,尤精于《易》。博学,著《五经纂言》等,自称:“吾于《书》有功于世者大,视《易》犹为小;吾于《易》有功于世最大。”其《易》学思想

① 《元史·吴澄传》。

多取法汉魏象数易学,在宋元易著中独具特色。四库馆臣称许道:“然其解释经义,词简理明,融贯旧闻,亦颇赅洽,在元人说《易》诸家,固终为巨擘焉。”^①吴澄虽出仕,但非仕宦豪门,大半生僻居乡野,孜孜于学问,“研经籍之微,玩天人之妙”,著述甚多。易学著作三部:《易纂言》、《易纂言外翼》、《易序录》。尚有《春秋纂言》、《书纂言》等,研究《皇极经世书》、《老子》、《庄子》、《太玄经》,均有序录。还校正乐律、八阵图、郭璞《葬书》等。

《易纂言》为其易学代表作,依据宋代理学家吕祖谦(东莱)考定之《古易》,作新的发挥。将经与传分离,推考先秦《古易》原貌,参考三十四家易学著作,对义理颇有发明。前后四十年乃成书,七十四岁时定稿。措词严谨,下语尤精;校订文字,多有根据。《四库全书总目提要》指出:“澄于诸经,好臆为点窜。惟此书所改则有根据者为多。如师卦:丈人吉,改大人吉,据崔憬所引《子夏传》;比卦:比之匪人,下增‘凶’字,据王肃本;小畜卦:舆说辐,改舆说辐,据许慎《说文》;尚德载,改尚得载,据京房、虞翻、子夏本……《系辞下传》:何以守位曰仁,改何以守位曰人,据王肃本。皆援引古义,具有源流,不比师心变乱。”“澄所自为改正者,不过数条而已。”《易纂言外翼》是《易纂言》的姊妹篇。吴澄认为《易纂言》依经为注,义例及卦画散见各处,未能统贯,不能予人以整体印象,乃作《外翼》辅助之。《纂言》说经,“一决于象”,《外翼》则专言象例,二书相为表里,不可偏废。

《易序录》,清朱彝尊《经义考》引黄虞稷曰:“《易序录》因东莱吕氏《古易》,重加修订,正其文字缺衍谬误者。”与《易纂言》内容相近。

吴澄深通经术,不专事文字注疏,尤倡尊德性。他说:“朱子于道问学之功居多,而陆子(象山)以尊德性为主。问学不本于

① 《易纂言·四库全书总目提要》。

德性,则其蔽必偏于语言训释之末。故学必以德性为本。”^①吴澄更注重实学,反对专在注疏中讨生活。他说:“今不就身上实学,却就文字上钻刺。……如欲去燕京者,观其行程节次,即日雇船买马起程,两月之间,可到燕京,则见其宫阙是如何,街道是如何,习俗如何,并皆了然,不待问人。今不求到燕京,却但将会到人所记录,逐一挨参互比较。……盖不亲到其地,而但凭人之言,则愈求而愈不得其真矣。”^②黄百家称许吴澄学风云:“幼清从学于程若庸,为朱子之四传。考朱子门人多习成说,深通经术者甚少。草庐《五经纂言》,有功经术,接武建阳(朱子),非北溪(陈淳)诸人可及也。”^③

一 假易图阐述易学之源

吴澄幼年,不爱科举,潜心学问。早年深研邵雍《皇极经世书》,撰有《皇极经世续书》。为《伏羲六十四卦方圆图》所倾倒,豁然自悟,认为此图乃羲皇所遗之真图,称赞道:“大而天地之与齐,小而万物始终之悉备,观《先天方圆图》可见矣。”并引邵氏语云:“盖天地万物之理,尽在其中。”^④吴澄由此图进而探研古易之源。他认为羲皇时代,有图无书,此图意义至为重要。写道:“昔在羲皇,始画八卦,因而重之为六十四。当是时,易有图而无书也。后圣因之作《连山》,作《归藏》,作《周易》。虽一本诸羲皇之图,而其取用各有不同焉。三易既亡其二,而《周易》独存,世儒诵习,知有《周易》而已。”^⑤这里明白论定,《伏羲六十四卦方圆图》即所谓《羲皇之图》,是“三易”的总根柢。“三易”之作,均取

① 《宋元学案·草庐学案》。

② 《宋元学案·草庐学案·草庐精语》。

③ 《宋元学案·草庐学案》。

④ 《易纂言·系辞上》第二章。

⑤ 《宋元学案·草庐学案·诸经序说》。

法于此，而自成体系。

吴澄将所谓《羲皇之图》冠于《周易》之端，以示此乃“易之本源”。写道：“《羲皇之图》，鲜获传授，而沦没于方技家。虽其说见于夫子之《系辞》、《说卦》，而读者莫之察也。至宋邵子始得以发挥之，于是人乃知有羲皇之易，而学易者不断自文王周公始也。今于《易》之一经，首揭此图，冠于经端，以为羲皇之易，而后以三易继之。盖欲使乎学者知《易》之本源，不致循流逐末，而昧其所自云耳。”^①所谓《羲皇之图》，本为邵雍创制，吴澄以为创自伏羲，至邵子乃“发挥之”。如此误会，并非偶然，盖吴澄欲借此图为三易定个本源——三易同源，是其基本思想。

关于《连山》，吴澄写道：“《连山》，夏之易。或曰：神农作《连山》，夏因之；以其首艮，故曰《连山》。”^②

关于《归藏》，吴澄写道：“《归藏》，商之易。子曰：我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。说者以《坤乾》为《归藏》。或曰：黄帝作《归藏》，商因之；以其首坤，故曰《归藏》。”^③

关于《周易》，吴澄颇有独特见解，认为今本实非古易。他说：“《周易》上下经二篇，文王周公作，《彖辞》、《象辞》、《系辞》上下，《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》传十篇，孔子作。秦焚书，《周易》以占筮独存。《汉志》《易》十二篇，盖经二传十也。自魏晋诸儒分《彖》、《象》、《文言》入经，而《易》非古，注疏传诵者，苟且仍循，以逮于今。”^④既然今《易》实非古《易》，吴澄的意图，即在“重加修订”，以恢复《周易》原貌。采取的措施是将经与传完全分离，增加《文言》下篇。《周易》由十二卷增为十三卷。

① 《宋元学案·草庐学案·诸经序说》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。



他说：“宋东莱吕氏始考之以复其旧，而朱子因之，第其文缺衍谬误，未悉正是。今重加修订，视旧本为精善，虽于大义不能有所损益，而于羽翼遗经，亦不无小补云。凡十三卷。”^①对于吴澄的“修订”，有两方面评价。《四库全书总目提要》多作肯定，认为他校订之处，多有依据。例如，大畜卦：曰闲舆卫，改曰闲舆卫，从郑玄、虞翻、陆希声本。萃卦：萃亨，删亨字，从马融、郑玄、虞翻、陆绩本。鼎卦：其形渥，改其刑剝，据郑玄本。《系辞上传》：系辞焉而明吉凶，下补悔吝二字，据虞翻本等。全谢山写《读草庐〈易纂言〉》则作出否定评论：一、失于武断：“以《大传》所释诸卦爻辞，为《文言传》之错简，合作一篇；芟震《彖辞》‘震来虩虩’八字，为爻辞所重出；增‘履者，礼也’，一句于《序卦传》，未免武断之失。”二、妄行断句：“坤之二，以‘大不习’句，师之初，以‘律不臧’句；小畜之四，以‘去惕出’句；履之上，以‘考祥其旋’句。皆未见其有所据。”三、难得共识：“改屯初之磐桓为盘桓；师《象》之丈人为大人；否二之包承为包羞；以‘亿丧贝’为后世‘意钱之戏’，则经师家亦岂有信之者？”^②

吴澄将《系辞传》中解释卦爻辞的文字，集中列入《文言》，后人也有不同评价。《四库全书总目提要》认为：“惟以《系辞传》中说上下经十六卦、十八爻之文，定为错简，移置于《文言传》中，则悍然臆断，不可以为训矣。”今人严灵峰反驳道：“证诸马王堆汉墓帛书《易经》，吴氏的校订，最少有一部分与古本吻合。四库馆臣的食古不化，妄加讥评，其浅陋可知！”^③吴澄以继承中国道统自居，对于道统发展历史阶段，按《周易》元亨利贞排列，每个阶段又分元亨利贞。写道：“道之大原出于天，神圣继之。尧舜

① 《宋元学案·草庐学案·诸经序说》。

② 《宋元学案·草庐学案》。

③ 《无求备斋易学论集》，第349页，北京：中国社会科学出版社，1995。

而上道之元也，尧舜而下道之亨也，洙泗邹鲁其利也，濂洛关闽其贞也。分而言之：上古，则羲皇其元，尧舜其亨，禹汤其利，文武周公其贞乎！中古之统，仲尼其元，颜曾其亨，子思其利，孟子其贞。近古之统，周子其元，程、张其亨，朱子其利，孰为今之贞！”^①这一排列，大体符合儒家思想发展历程。其自居今日之贞，亦不言而喻。虽难免自视过高之嫌，亦存当仁不让之志。

吴澄潜居乡陋，精研《周易》，笃信先天易图，探讨三易本源，依汉魏诸家易著，修订古本《易经》，用力勤，下语慎，无愧一代宏儒。

二 以太极明宇宙生成之道

吴澄继承宋代理学家朱熹学脉，但在易学上，不止注重朱子义理，更加注重象数。宋代易学，有以邵雍为代表的数学传统，有以周敦颐为代表的象学传统。吴澄对邵子先天易学十分推崇，《石晋卿易说序》中写道：“邵子极探卦象蓍数之原，而《易》之道大明，夫子以来，一人而已。”可是，在排道学系统时，将周子列于“元”的位置，无疑对其《太极图说》至为推崇。吴澄易学正是通过“太极”来阐述宇宙之本原。

吴澄写了《无极太极说》，发展周敦颐思想。认为“太极”乃“假借之词”，究其实质乃“天地万物之统会”。太极“至尊至贵，无以加者”，“实造化之枢纽，品汇之根底”。^②吴澄在宇宙生成论上，又同意张载的气化学说，主张宇宙万有统一于气，太极对于气，乃居乎主宰地位。他说：“太极与此气，非有两物，只是主宰此气者便是，非别有一物在气而主宰之也。”^③这是说气与太极

① 《宋元学案·草庐学案·草庐精语》，与吴澄《道统图·说》文字有异，大旨相同。

② 《草庐吴文正公全集》卷四。

③ 《宋元学案·草庐学案·草庐精语》。



本为一体，太极寓于气，是气之主宰者。“太极”即朱子所谓“理”。吴氏说：“气之所以能如此者何也？以理为之主宰也。理者，非别有一物，在气中只是为气之主宰者即是。”^①两种说法，意思一样，只换了一个概念，足见太极即理。他明确论定：“无理外之气，亦无气外之理。”^②

吴澄有时又称太极为“混元太一”。在《答田副使第二书》中说：“盖混元太一者，言此气混而为一，未有轻清、重浊之分；及其久，则阳之轻清者升而为天，阴之重浊者降而为地，是为混元太一之气分而为二。”^③

吴澄认为“混元太一之气”是化生宇宙万物的根源。《草庐精语》写道：“自未有天地之前，至既有天地之后，只是阴阳二气而已。本只一气，分而言之则曰阴阳。又就阴阳中细分之，则为五行。五行即二气，二气即一气。”^④吴澄的自然观实即张载理寓于气的气本论。

吴澄进一步发挥张载“无独必有对”的思想，论述太一之气在生化过程中的阴阳动静关系。他说：“天地人之道，无独有对。故天之气，有阴有阳；地之质，有刚有柔；人之德，有仁有义，皆两者相对而立。”^⑤无独有对，乃天地变化之机，人物性情之理。《答田副使第二书》写道：“澄窃谓伏羲当初作《易》时，仰观天文，天文只是阴阳；俯察地理，地理只是阴阳；观鸟兽之文与地所宜之草木，近取诸人之一身，远取诸一切动植及世间服食器用之物，亦无一而非阴阳者。……舍了阴阳而有天地变化之机否？舍了阴阳而有人物性情之理否？以至开物成务，治国平天下无非阴

① 《宋元学案·草庐学案·草庐精语》。

② 同上。

③ 《草庐吴文正公全集》卷三。

④ 《宋元学案·草庐学案》。

⑤ 《易纂言·说卦》第二章。

阳之用。今不知其为阴阳,正所谓‘百姓日用而不知’尔。”^①吴氏十分明确地论定“无独有对”乃宇宙普通法则。吴氏的易学思维方法,即是这一法则的运用。吴澄阐述阳动阴静乃万古不易原理:“盖造化之运,动极而静,静极而动。动静互根,岁岁有常,万古不易。”^②《原理》一文详细地阐发一气运化,衍生天地万物的过程,“天地之初,混沌鸿蒙,清浊未判,莽莽荡荡,但一气耳。及其久也,其运转于外者,渐渐轻清;其凝聚于中者,渐渐重浊。轻清者积气成象而为天,重浊者积块成形而为地。天之成象者,日月星辰也,地之成形者,水火土石也。天包地外,旋绕不停;则地处天内,安静不动。天之旋绕,其气急动,故地浮载其中,不陷不堕,歧伯所谓‘大气举之’是也”^③。这是说由混元一气之太极,分阴分阳,形成天地,乃有日月星辰、水火土石等形象之物。吴氏运用阴阳动静等易学范畴,描绘“天动地静”的传统思想,显然具有历史局限性,然亦显示这位哲人用易理探讨宇宙万物生化过程的良苦用心。

三 整合象数易学的新思路

吴澄在撰写《易纂言》之后,觉得意犹未尽,对于汉魏时期象数易学之全貌,有加以整合之必要,于是写了《易纂言外翼》。此书的主旨在集中论象数。《四库全书总目提要》肯定此书道:“自唐定《正义》,《易》遂以王弼为宗,象数之学,久置不讲。澄为《纂言》,一决于象。史谓其能尽破传注之穿凿,故言《易》者多宗之。”^④

吴澄认为万物万象,均可统之于《易》象。他说“气之著见而

① 《草庐吴文正公全集》卷三。

② 《宋元学案·草庐学案》。

③ 吴澄《原理》,《草庐吴文正公全集》卷一。

④ 《易纂言外翼》,《四库全书总目提要》。



可状者谓之象”，这是指物象；又说万象均可统之于“羲皇之卦画”，这是指卦象。他认为卦象是广大无极的，“象之至大至广，而可以包罗天地，揆序万类者”^①。又说：“（易象）可以通天下之志，可以成天下之务，可谓至大至广矣。”^②他把易之卦象同万有之物象直接相联系，将易象的作用无限夸大，近乎神化。其实只不过神化“羲皇之卦画”，以作为中华易文化之根源，以便与王弼以来扫象言理的义理易学相对立，欲以恢复象数易学之权威。吴澄不止神化易象，同时也神化蓍数。他说：“蓍数之用，其烛物情无不通，其前民用无不溥，故虽万物之众，天下之广，皆囿其中，无或有逾越而出外者。”^③吴澄神化蓍数认为它既能“烛物情”，又可“前民用”。如此美化数，实深受邵雍易数学之影响。吴澄沿着邵子易数学思路，将岁气同运数相联系，以自然现象，比附社会人伦。写道：“春夏，天地变化而草木蕃，秋冬，天地闭塞而草木瘁，岁气然也；盛世，君臣和同而贤人出，衰世，君臣乖隔而贤人隐，运数然也。”^④吴氏在神化象与数的前提下，欲对汉魏《周易》象数学，同宋代易学图书学加以整合，按其“自得于心”的独到体会，撰《易纂言外翼》对象数易学作了专题论述。他提出历代有关象数易学的十二个专题，作出系统阐发。

一、卦统。“以八经卦为纯体，合体者为经，六十四卦之杂体者为纬，乃经上下篇之所由分。”^⑤即从卦象关系着眼，分析《周易》上下二篇之特点。吴澄分析经卦对纬卦的统辖关系。上篇，以乾坤之纯卦，统辖屯至履八纬卦。以乾坤之合的泰否卦，统辖同人至大过十六纬卦。而终于坎离之纯卦。下篇，以咸恒统辖

① 《答田副使第二书》。

② 《易纂言·系辞上》第十一章。

③ 同上。

④ 《易纂言·文言·坤》。

⑤ 《四库全书总目提要·易纂言外翼》。

遯至解八纬卦；以损益统辖夬至鼎八纬卦；以震艮统辖渐至旅四纬卦；以巽兑统辖涣至小过四纬卦，以坎离之合的既济、未济为结束。上经以纯、合、纯为次，下经以合、纯、合为次。意谓六十四卦虽分上下篇，实为有序之统一体。

二、卦对。“以奇偶反易成二卦，成上下篇相对。”亦从卦象上看对偶卦组的阴阳对称关系。

三、卦变。“言奇偶复生奇偶，其用无穷。”是探讨后世所谓旁通卦的关系。

四、卦主。“因无妄传而推之，以明一经一义。”^①《无妄·彖》云：“刚自外来而为主于内。”王弼《周易略例·明彖》云：“夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣。”倡为“卦主”之说，吴澄亦主张：“凡卦各有一主。”对六十四卦各注明其所主之爻。

五、变卦。“言刚柔交相变，而一卦可为六十四卦。”^②吴澄以“之”卦形式，主张六十四卦，三百八十四爻，可出现四千零九十六种变易关系。他说：“一爻一时，则三百八十四时不同也。始于乾之乾，终于未济之未济，则四千九十六时，各有所值，引而伸之，触类而长，时之百千万变无穷。”^③

六、互卦。吴氏认为：“中四爻又成互体二卦。然后，其义愈无遗缺，非以此正体、互体并观，则其义犹有不备。”^④四库全书本《易纂言外翼》其《互卦》篇缺，黄宗羲《易学象数论》卷二保存《吴草庐互先天图》及《附说》，足以窥见其互卦思想之精华。《附说》曰：“以《先天图》观之，互体所成十六卦，皆隔八而得，缩四而一。图之左边，起乾夬，历八卦而至睽、归妹；又历八卦而至

① 《四库全书总目提要·易纂言》。

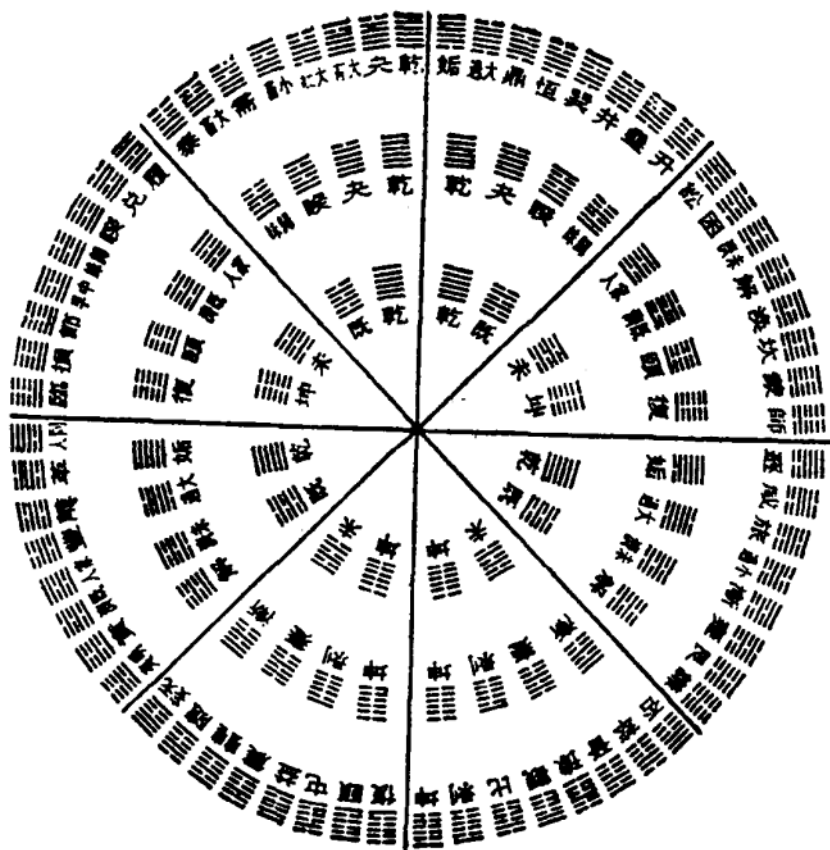
② 《四库全书总目提要·易纂言外翼》。

③ 《草庐吴文正公全集》卷二二。

④ 《易纂言·系辞上》。



家人、既济；又历八卦而至颐、复。图之右边，起姤、大过；历八卦而至未济、解；又历八卦而至渐、蹇；又历八卦而至剥、坤。左右各二卦互一卦，合六十四卦，互体只成十六卦。十六卦互体只成四卦，乾、坤，既济、未济也。《周易》始乾、坤，终既济、未济，以此！”^①（如附图）



吴草庐互体先天图

吴澄对邵雍《先天六十四卦圆图》作了创造性分析，揭示图中蕴含着“隔八而得，缩四而一”的互体规律，发前人之所未发。

① 黄宗羲：《易学象数论》卷二。

“缩四而一”的结果,为乾、坤、既济、未济四卦,正是《周易》始、终之四卦,令人惊异,充分显示出《先天图》的整体网络结构。通过“缩四而一”的数学法则,对《先天图》作互体归纳,确为吴氏“自得于心”的创造思维,把探索六十四卦本元的思路,推进到整体会通的新阶段,为象数易学的发展作出新贡献。

七、象例。“凡经之取象,皆类聚之,以观其通。”^①吴澄认为《象例》是其独到的学易心得。全谢山《读草庐易纂言》曰:“草庐著《易纂言》,累脱稿而始就。其自言曰:吾于《易》、《书》用功至久,下语尤精。其《象例》,皆自得于心,庶乎文周系辞之意。”^②《外翼》将经传中涉及物象之词,总归于《象例》篇。卦爻辞之物象共分天、地、人、动物、植物、服物、食物、用物、采色方位时日等九大类。每类又分数种或数十种,天类有日、月、雨、霜等八种,地类有山、川、泉、石等四十五种,人类分君、臣、首、心等七十种,动物分马、牛、龟、鸟等二十五种,植物分桑、果、棘、茅等九种,等等。认为只有对客观的物“象”有深入观察,才可望获得“观象玩辞”的深义。

八、占例。“言元、亨、利、贞,吉凶无咎,其义皆本于天意。”^③吴澄肯定占筮,并加以神化,故集中研究断占之词。

九、辞例。“乃《象例》、《占例》所未备,而可以互见者。”^④大抵统指虚词、动词、语词等。

十、变例。“言揲蓍四营十八变之法。”^⑤大体本于朱熹《易学启蒙》。

① 《四库全书总目提要·易纂言外翼》。

② 《宋元学案·草庐学案》。

③ 《四库全书总目提要·易纂言外翼》。

④ 同上。

⑤ 同上。

十一、易原。“明《河图》、《洛书》、先后天图。”^①阐述宋代易学图书学之大旨。

十二、易流。“备举扬雄以下拟《易》之书。”^②吴氏于《太玄》颇有研究。

以上十二篇，均着重从象数角度，总括汉宋易学研究成果，加以系统阐发。于象数易学之发展，有钩沉索隐之功。四库馆臣指出，《外翼》一书“今缺《卦变》、《变卦》、《互体》三篇，《易流》缺半篇。《易原》疑亦不完。然其余尚首尾整齐，无所遗失”^③。此八卷本《易纂言外翼》，乃从《永乐大典》辑出。今北京国家图书馆收藏者，乃元刻十二卷完本。四库馆臣称许八卷本道：“《象例》诸篇，阐明古义，尤非元明诸儒空谈录悟者可比。虽稍有残缺，而宏纲巨目，尚可推寻。”^④

吴澄撰《外翼》极力钩沉象数，肯定《周易》象数的客观意义，视为通《易》之枢纽。同时，也肯定占筮的作用，主张“观变玩占”。但是他反对术数家借象数以欺世的行径。有诗文讽刺术者道：“区区象数特糠粃，屑屑推占心愈偏。……风角鸟占世不少，凡是术家皆可了。”^⑤不难看出，吴澄易学大体具有三大特征：

一、剥离经传。自汉魏以来，析传入经，援传解经，渐成固定格局。吴氏为了引导学《易》者对经与传分别进行研究，沿着吕祖谦思路，将《彖》、《象》、《文言》同卦爻辞剥离开，甚至将《系辞》释十六卦十八爻之文，视为《文言》之错简，集中并入《文言》，以恢复《古易》原貌。这一做法为研究《周易》打开新思路。

二、订正古易。在孔颖达《周易正义》、朱熹《周易本义》已成

① 《四库全书总目提要·易纂言外翼》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《赠术者自言能通皇极经世书》，《全集》卷四九。

定本情况下,吴氏大胆怀疑,认为不少经传文字未必正是。他依据许慎、京房、马融、郑玄、虞翻等人著作,对《周易》经传作了订正,以求符合文周系辞之古义。不少订正,确有价值。

三、整合象数。王弼扫象以来,义理易学主导易坛千余年。吴氏论易,“一决于象”,极力神化《羲皇之图》。有意将讲究卦变、互体、旁通、主爻的汉魏象数易学,同注重河图、洛书、太极图、先后天卦图的宋代图书之学,综合为一体,巧加整合,撰著《外翼》以为象数易学通书。

吴氏出自朱子学脉,但不囿于成说。他青睐易图,倾心象数,意在钩稽久已沉寂的象数易学,抬高其易学地位,肯定其历史价值,以利其在易坛与义理易学平分秋色。在易学史上,吴澄无愧为具有开创性的易学家。

第二节 张理微妙玄通的《易象图说》

张理乃元代庐陵(今江西清江)人,字仲纯。生活于十四世纪,生卒年代不详。元仁宗延祐(1314—1320)年间,官居福州儒学提举,为儒门名士。《宋元学案·草庐学案》梓材按语谓“先生尝从杜清碧于武夷,尽得其学。以其所得于《易》者,演为十有五图,以发明天道自然之象”。杜清碧名杜本,为邵雍先天易学派人物。张理继承并发展《周易》象数学写成《易象图说》一书。此书分内外二篇,各三卷,有易图四十二幅,每图均有文字解说,以阐述其易学思想。此书特点在于,以辞明图,以图显意,图文并茂。为古代易学著作所少见。内篇二十四图,外篇十八图,说“演为十有五图”,未知何故。《易象图说》依据宋代刘牧《河图》、《洛书》说,邵雍先天易学,周敦颐《太极图说》,综合三家易学思想,作新的发挥,而自成体系。《四库全书总目提要》对此书基本内容,作了全面概括:“其于元会运世之升降,岁时寒暑之进



退,日月行度之盈缩,以及治乱之所以倚伏,理欲之所以消长,先王制礼作乐、画井封疆,一切推本于图书。”此书作者之好友黄镇成,为书作序,称赞道:“其极仪象卦图,以奇上偶下各生阴阳刚柔,内外交变,而画卦之原,四时之义,性命之说,图书之数,蓍策变占,靡不周备。”“当续邵子、朱子之图而自为一家。”《易象图说》保存于《道藏》洞真部灵图类,表明易图“流于方外”,“秘于道家”。^①《易》与道教有着密切关系。

张理《易象图说》虽被《四库全书》列入数术类,却同后世盛行的江湖术数有别。它的基本内容在于用易图表述自己的自然观、社会历史观,以及医药养生思想,同江湖术数了不相干。张理是一位象数易学家,他总结宋代图书之学的成果,作了独创性的发挥。虽钟情于易之象数,其主旨在阐发自己的易学思想和象数思维方法,对古代文化思想的发展有一定贡献。

《四库全书》经部易类收入《大易象数钩深图》一书,署名张理撰。今依任继愈主编《道藏提要》考证,此书非张理作,本文故不置论。

一 圣人作《易》之意,无非“圆方变用”

张理首先论述圣人作《易》之宗旨,用“圆、方、变、用”四字总括之。他写道:“八卦相错,相摩相荡,因而重之,变而通之,推而行之,而六十四卦圆方变用之图出矣。”^②《易象图说》一书,无非阐明“圆、方、变、用”之意蕴。何谓圆方变用?张理解释道:“圆者以效天,方者以法地,变者以从道,用者以和义。……虽其言不本于先儒传注之旨,或者庶几乎圣人作《易》之大意。”^③这里的

① 《四库全书总目提要》。

② 张理:《易象图说》原序。

③ 同上。

“圆”指《河图》,“方”指《洛书》,“变”谓易象变化,“用”谓易象功用。他自信“圆方变用”之说,虽不本于先儒传注,却无不合先儒作《易》的本意。张理认为圆形的《河图》主天象,方形的《洛书》主地形,是他用以观察宇宙万物变化的基本模式。一切“变用”,不离“圆方”,实际上是说宇宙万有的变化,一本于天圆地方,阴阳刚柔之象。所以他说:“观变于天之阴阳而卦象立,发挥于地之刚柔而爻义生,和顺于道德而条理各适其宜,穷天地、阴阳、刚柔之理,尽己之性以尽人物之性,则可以赞天地之化育而与造化之流行者无间,此则圣人至诚之极功也。”^①张理认为八卦中的阴爻(一)、阳爻(一),是圣人仰观天象俯察地势而造的符号。八卦符号是用来表述易道的。他说:“易者,道也。若稽古圣人,继天立极,肇修人纪,惧后世之弗觉弗悟,而始示其道于人也。是道也,迎之莫探其始,循之莫测其终,其小无内,其大无垠。天得之揭日月而常运,地得之载河岳而不倾。圣人仰观其象之玄,故画一(阳爻)而拟之于天;俯察其顺之势,故画--(阴爻)而拟之于地。天有阴阳,地有柔刚,故奇偶各生奇偶而四象备。天有四时,地有四隅,故四象各生奇偶而八卦彰。”^②这是说,阴阳爻符号乃圣人观察天地特性而画成,四象、八卦因之而生。四象八卦,无非用以表述易道,以示于人。

张理因首次破译陈抟《易龙图》而闻名,他揭示《龙图》三变而成《河图》、《洛书》。其基本解析已详见陈抟《易龙图》,兹不赘。他十分强调五与十这两个数的重要性,认定“一二三四天之象”,“六七八九地之形”,“五、十居中而为天地运行之枢纽”。^③他认为“五重十”、“五交十”,是天地万物、自然人事一切变化的

① 《易象图说》内篇卷上。

② 《易象图说》外篇卷上。

③ 《易象图说》内篇卷上。

依据,实质上是强调《河图》《洛书》的重要性。他写道:“河图洛书,相为经纬。五、十者,图书之枢纽也。以五重十,则左右前后者河图四正之体也;以五交十,则四正四隅者洛书九宫之文也。顺而左还者天之圆,浑仪历象之所由制;逆而右布者地之方,封建井牧之所由启也。以圆涵方,以方局圆,则范围天地之化而不过,曲成万物而不遗矣。”^①张理继承刘牧提出的河图洛书之说,但与刘牧河九洛十的观点不同。他同意朱熹等人河图十数、洛书九数的观点。这里所说的“五”,实指五行生成图,河图;“十”,实指九宫图,洛书。“五”字古作 \times 。所谓“以五重十”即 \times 重十,成 \oplus ,这是河图中的阴阳点转化为数字,变成十字形。故说“左右前后者,河图四正之体”。所谓“以五交十”,即 \times 交十,成 \ast 字形。故云“四正四隅者,洛书九宫之文”。河图十数为圆形,洛书九数为方形,所谓“以圆涵方”即外圆内方, \ominus ,所谓“以方局圆”,即外方内圆, \boxplus 。均显示河图洛书的相重相交的关系,以表明天地变化的复杂性。但他认为无论如何复杂,一“ \times ”一“十”,一方一圆,就可包罗无遗。

为何张理用十字形表示河图和五行?他说:“一、二、三、四,天之象,象变于上;六、七、八、九,地之形,形成于下。上下相重而为五行,则左右前后,生成之位是也;上下相交而为八卦,则四正四隅,九宫之位是也。”^② \times 与十垂直重叠而成十字形,可表示东西南北中五方,木金火水土五行,从而将河洛与五行沟通。

一圆一方,为何有如此妙用?因张理又将圆图代表先天八卦,方图代表后天八卦。他认为“先后互体”,动静相资,则造化无穷。写道:“八卦相错,上者交左,下者交右,即乾南坤北,离东坎西,而先天八卦圆图之象著矣。震艮互观,反震为艮,反艮为

① 张理:《易象图说原序》。

② 《易象图说》内篇卷上。

震,则乾坤艮巽居隅,坎离震兑居中,而后天八卦方图之象著矣。由是动静相资,先后互体,圆方变用而天地造化之义不可胜既矣。”^①张理以乾坤坎离四正代先天八卦方位,以坎离震兑四正代后天八卦方位,从而将先天八卦和后天八卦,纳入河图与洛书,构成独创性的世界图式,以之阐明天地万物之变化,并认为此乃圣人作《易》之主旨,实际代表的是他本人创立的宇宙生成图式。

张理对邵雍的《先天六十四卦圆图》,十分推崇,认为乃巧妙天成,“非人力之所能为”。写道:“先天图,一仰一覆,下体八卦,静而守位,上体八卦,动而右转。由是刚柔相摩,八卦相荡,一贞而八悔,八八六十四卦,左右相交。……累累若贯珠,如纲在网,有条而不紊,察其自然之妙,非人力之所能为也。”^②张理用“圆方变用”四字概括圣人作《易》的奥秘,实质上是将河图、洛书,先天八卦,后天八卦,五行观念糅合在一起,建立一种以河洛为核心的宇宙演化图式,以之“继天立极,肇修人纪”。其“变用”基本上反映在他的自然观和社会历史观两大方面。以下分别说述。

二 “岁时变迁准于图书”的自然观

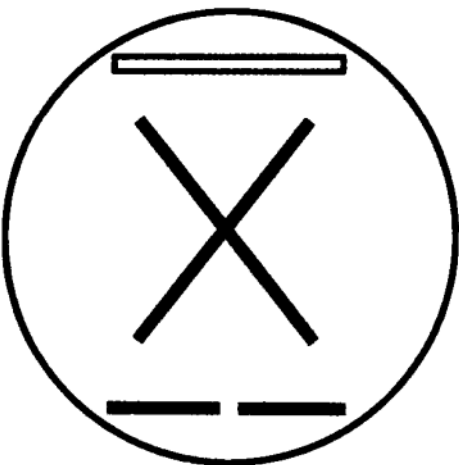
张理以自然变化的节律,论证其“圆方变用”原理。总结吸收前代易学家的研究成果,纳入其易象图式。其原理的主旨在阐明一切岁时变迁,均可用图象显示其节律。

首先,他认为万物化生之本,始于太极剖判。这并非新观点,他却创造了一幅《太极生两仪之象图》,为以往易图所未见。他解释道:“太极判而气之轻清者,上浮为天;气之重浊者,下凝为地。圣人仰观俯察,受河图则而画卦。则天○以画一,地●●以画--。名一曰奇、为阳;名--曰偶、为阴。此上奇下偶者,

① 《易象图说》内篇卷中。

② 同上。

天地之定位。中五(×)者,天地气交,四象八卦,万物化生之本。”^①如右图,圆圈喻太极。上一为天,下--为地,是“天地定位”,喻阴阳剖判。中×(读五),喻天地气交而生四象。“天地气交”是万物化生之本。



太极为未分之气,已分则为天地阴阳之气。一年之中,四时之气无非阴阳二气之消长变化。张理绘制《四象八卦六节之图》,描述四时之气的变化同卦象的联系。他释此图云:“夫四时之气,由乾坤阖闢动静、阴阳升降消息使之然也。冬至阴极生阳,夏至阳极生阴。乾坤阴阳之合也。秋分阴之中,坤之闢;春分阳之中,乾之闢。冬夏二至,阴阳合也。春秋二分,阴阳离也。按图而观,义斯可见。”^②这是谈二至二分同阴阳消长离合的关系。进一步,用图中的先天八卦,描述四时之正气寒热温凉,天地之游气雨阳燠寒风的变化,及其同万物生长之关系。写道:“外卦巽温、乾热、震凉、坤寒,天地四时之正气也。中央坎离艮兑四卦,配为雨暘燠寒风,天地四时之游气也。游气纷扰,参差不齐,五者来备,各以其时,则百谷用成,庶草蕃茂,休征类应;极备极无,则百谷用不成,咎征变见。”^③不难看出,张理的图象分析,反映了以农立国的中国古代气候变化正常与否同农业收成丰歉有着直接关系。此图不失为其“圆方变用”之说的有力佐证。

① 《易象图说》内篇卷中。

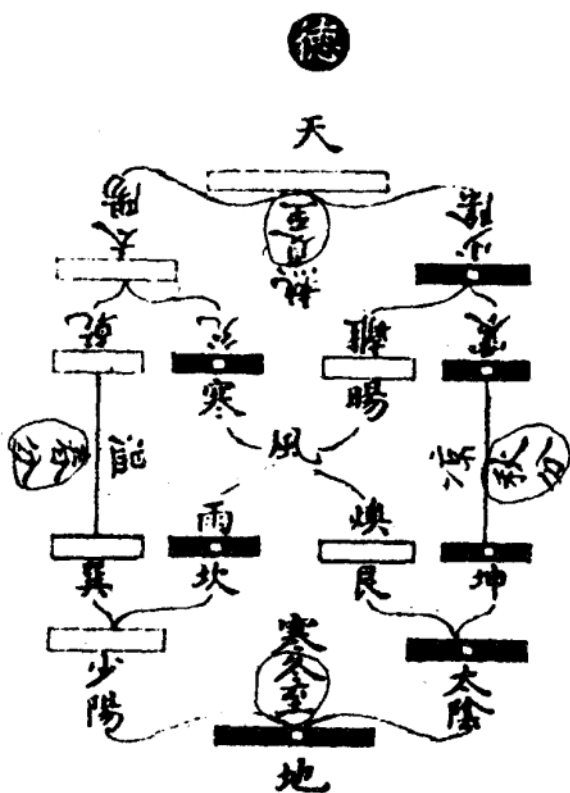
② 《易象图说》外篇卷中。

③ 同上。

张理还进一步分析了两仪四象显示四时气候变化常规,同万物生长收藏节律的对应关系。他说:“阴仪上生一奇为少阳,少阳者,阴中之阳。东方阳气,生物,于时为春;春,蠢也,物蠢生,乃能运动。”“阳仪下生一奇为太阳,太阳者,阳中之阳。南方阳气,养物,于时为夏;夏,假也,物假大,乃宣平。”“阳仪下生一偶为少阴,少阴者,阳中之阴。西方阴气,歛物,于

时为秋;秋,秋也。物秋歛,乃能成熟。”“阴仪上生一偶为太阴,太阴者,阴中之阴。北方朔气,藏物,于时为冬;冬,终也,物藏乃可称终。”^①这一分析是对中国古代农业生产活动的总结。其特点在于把作物的生长收藏,同四时气候变化节律相联系,并将其纳入象数思维框架之中。

张理利用邵雍所制《先天六十四卦方图》,将其周围二十八卦配上二十八宿,使易图同天文配合,便于人们观察“时变”。写道:“(方图)周维二十八卦,上应天之二十八宿。自乾至大畜凡七卦,上应东方苍龙七宿。自泰至谦凡七卦,应北方玄武七宿。自坤至萃凡七卦,应西方白虎七宿。自否至履凡七卦,应南方朱



① 《易象图说》内篇卷中。



雀七宿。故曰：‘在天成象，在地成形’。而贲之《象》曰：‘观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下’者也。”^①古代无钟表，人们惯于观察星移斗转的变化以定四时八节二十四节气的时问。张理利用这一经验，而创制易图，使之合于民用。

张理还创制《后天八卦流行图》，用以显示方位与季节，指导人们的日常生活。“艮者，万物之所成终，所成始也。物不可以无主，故‘帝出乎震’。震，东方也。主器者莫若长子。长子用事而长女配之，巽，有宗子世妇之象，家齐而后国治。离也者，明矣。圣人南面而听天下，大明中天之象也。坤者顺也，致役乎坤，休工之义也。兑，西方也。日之所入也，向晦，入宴息。乾，阳也，西北，阴方也。阴阳相薄，故曰：‘战乎乾’。坎者，水也，正北方之卦，夜半之时，幽阴之象，故曰：‘劳乎坎’，劳然后有成。”^②这是利用邵雍说的后天八卦，解释《说卦》中“帝出乎震”一节传文，旨在证明其“圆方变用”之说，表明后天八卦足以指导人们因时制宜安排社会活动及日常生活。

张理绘制《四象八卦六脉之图》，用卦象之阴阳消长描述寒热风燥的特性及其对人体六脉的影响。“寒湿，阴也；寒伤荣，病于下，足经先受之。热火，阳也；热伤气，病于上，手经先受之。风为阳之阳，善行而数变；风胜肝，肝主筋，故拳挛而抽掣者，风之为也。燥为阳中之阴，善歛而收缩；燥胜肺，肺主皮毛，故涩而皴裂者，燥之为也。”又说：“暑者阳之盛，乾也；热者火之化，离也；燥者阳之变，震也；湿者阴之盛，坤也；寒者水之化，坎也；风者阴之变，巽也。……夫寒暑燥湿风火，天之六气也，辛甘咸淡酸苦，地之六味也。手足三阴三阳，人之六脉也。人禀天地冲和之气，受五行生化之形，阴阳刚柔萃于一身。”“六气和于外，六味

① 《易象图说》内篇卷中。

② 同上。

餐于内,起居有时,饮食有节,然后能致中和而宅神气,以为机发之主,故身安而无病。”^①用八卦显示六气与六脉之关系,利于人们“起居有时”,“致中和而宅神气”,保持身安无病。此乃医易相通的突出事例。

张理将易图所显示的气象变化节律,同中国传统医学、养生原理结合,颇具实用价值。他说:“乾坤定上下之位。冬至变坤,阴多,多寒,昼极短而夜极长;夏至变乾,阳多,多热,昼极长而夜极短。冬夏二至,阴阳合也。”“春夏阳在外阴在内,圣人春夏养阳之时……秋冬阳在内而阴在外,圣人秋冬养阴之时。是以一岁周天之节备于图。”^②春夏养阳,秋冬养阴,乃传统医学总结的养生法则。张理用阴阳消长的十二辟卦予以解析,令人易于理解,乐于接受。

张理更运用易象阐述道家养生健体的内丹法则。他说:“朱子谓《参同契》以乾坤为鼎器,坎离为药物,余六十卦为火候。今以人身形合天地阴阳者也。乾为首而居上,坤为腹而居下。离为心,坎为肾;心火也,肾水也,故离上而坎下。阳起于复,自左而升,由人之督脉(阳脉也),起自尻,循背脊而上,走于首;阴起于姤,自右而降,由人之任脉(阴脉也),至咽,循膺胃而下,讫于腹也。”^③张理认为人为“五行之秀气”,调五气以摄生,和五味养身,则耳目聪明,血气和平。

张理精心绘制各种易象图式,并加以理论解析,目的在印证其“圆方变用”的学易心得,显示自然变化节律以及人同自然的关系,无不可以用易象反映。张理易学可贵之处,还在于建立广泛的象数思维模式。他将四象八卦构成的图象,看做普遍有效

① 《易象图说》外篇卷中。

② 《易象图说》内篇卷中。

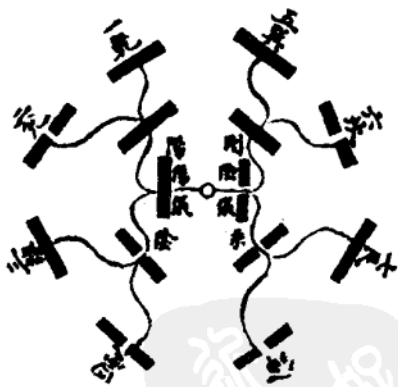
③ 《易象图说》内篇卷下。

的思维模式,天文、地理、四季八节,二十八宿,六经六脉,六律,都可以代入此框架,并找出相互之间的密切联系。此种象数思维模式,虽未免削足适履之嫌,但由于历代易学家的倡导发挥,确已深入民间成为中华文化的一大特色。

三 礼乐刑政“应于图书”的社会政治思想

张理作《易象图说》,不止在阐述其自然观,同时力图以之阐述其社会政治思想。他认为“性命之理”、“礼乐之原”同样不出乎图书之象与数。他在《易象图说》原序中,开宗明义,阐明自己的观点:“图书者,天地阴阳之象也。《易》者,圣人以写天地阴阳之神也。故一动一静,形而为一(阳)、--(阴),奇偶相生,动静互变,四象上下左右相交,而《易》卦画矣。……卦以表象,象以命名,名以显义,义以正辞,辞达而《易》书作矣。将以顺性命之理,究礼乐之原,成变化而行鬼神者,要皆不出乎图书之象与数而已。”他在解析其《先天八卦对待之图》时,重申序言中的观点,指出:“先天图,由一而二,由二而四,由四而八,推而至于百千万亿之无穷。先儒谓‘心为太极,具众理而应万事’。……学者于此,虚心以玩之,反身而体之,实见是理,实行是道,默而成之,则道德性命之蕴,礼乐刑政政之原,举不越乎此矣。”^①所谓一而二,二而四,四而八,即朱熹指出的邵雍先天图构图原则,“加一倍法”。先儒即指朱熹,他主张

先天八卦对待之图



^① 《易象图说》内篇卷中。

“人人有一太极，物物有一太极”，主张“心具众理而应万事”。张理继承邵雍、朱熹观点，绘制《先天八卦对待之图》，认为道德性命，礼乐刑政，都不能超越此先天图的象与数。

张理按照邵雍《先天八卦次序图》的太极两仪、四象、八卦生成次序，加以改造，依天地定位原则，制成《河洛五十生成之图》，作为涵盖广泛的基本思维模式。

太极剖判而有天地。天阳而地阴，是为两仪。两仪各生阴阳而有四象。四象各生阴阳而有八卦。张理以此易象图为基础，衍生出八个图象，以阐明四象八卦同六位、六节、六体、六脉、六经、六律、六典、六师的联系。

六位——天、地、人三才，各分阴阳，为六位，本于《易传》“易六位而成章”。

六节——一年有二至二分的节气变化。

六体——人体之五脏。

六脉——人体手足三阳三阴的经脉。

六经——诗、书、易、礼、乐、春秋六部经典。

六律——六律和六吕。

六典——六官所掌的邦治、邦教、邦礼、邦政、邦禁、邦土。

六师——天子六师，上军、中军、下军各分左右。

张理阐述此八种图式之意义说：“为六位而三极备叙之，为六节而四时行合之，为六体而身体俱经之，为六脉而神气完表之，为六经而治教立协之，为六律而声音均官之，为六典而政命修统之，为六师而邦国平。”^①张理用同一种易图表述八个方面的内容，涵盖天文、医学、乐律、政治、军事、文教诸方面，亦即他所理想的执政者必须具备的文化知识，也是张理心目中《周易》所体现的诸方面的实用价值。所以他写道：“是故因位以明道，因

① 《易象图说》原序。

节以叙德，因体以原性，因脉以凝命，因经以考礼，因律以正乐，因典以平政，因师以慎刑，而大易八卦之体用备矣。”^①张理绘制八种图式，详解六位、六经、六典等关系，其目的仍在教人深明《易》理，以崇德而广业。他认为一部《周易》处处都是教育人们动静语默，合乎“三纲五常”等政治准则。他写道：“天行健，吾则体之而自强不息，地势坤，吾则顺之而厚德载物；继离而明照，习坎而常德；止乎艮而思不出位，动乎震而恐惧修省；重巽以申命行事，丽兑而朋友讲习；当其泰则财成辅相，当其否则俭德辞荣；于益而迁善改过，于损而窒欲惩忿；大而揖让放伐，小而动静语默，其道皆备于《易》。明之为礼乐，幽之为鬼神，三纲五常，百世相因。《传》曰：‘天地位而《易》行乎其中矣’。”^②

张理的《易象图说》，创制四十二幅易图，以其“易即我心，我心即易”^③的原则，解析龙图、洛书、先天八卦，后天八卦，对传统文化中的天文、历法、地理、乐律、医学、养生、政教、军事、礼乐、性命等知识，重加整合，构成一个“圆方变用”的思想体系。张理的易学，侧重象数，亦讲义理，不失为注重经世致用的易学家。其书虽收入《道藏》，然其思想同道教并无瓜葛。重视象数，并未流于术数之学。有的易图，对今人刘子华研究天文学起过出乎意料的启迪作用。（详见刘子华易学思想。）

① 《易象图说》原序。

② 《易象图说》外篇卷上。

③ 《易象图说》原序。



第九章

明代长江易学

第一节 李时珍对医易会通的贡献

李时珍(1518—1593)是明代伟大医药学家,人称“医中之圣”。精通《周易》,用以指导医药研究,对医易会通作出独到贡献。

李时珍字东璧,号濒湖,湖广蕲州(今湖北蕲春县)人。他出身在一个中医世家,祖父是走乡串户的“铃医”,父亲李言闻医术高明,颇有名气。李时珍自幼受祖父、父亲的思想影响,对传统医术颇有兴趣,其儿子亦继承父业。

李时珍十四岁考中秀才,以后三次乡试落榜。二十三岁时,告别八股生活,改弦易辙,专心从父学习医术。二十六岁,独立行医。他立志刻苦钻研,勇攀医学科学高峰,带领徒弟远出寻方采药,向老农、渔夫、樵夫,乃至老妪虚心请教,跋山涉水,采集药物标本和民间单方验方。经过二十七年艰苦奋斗,编成《本草纲目》一书。在编撰过程中,“渔猎群书,搜罗百氏,凡子史经传,声韵农圃,医卜星相,乐府诸家,稍有得处,辄著数言。……书考八

百余家,稿凡三易”^①。原有本草著作止载药一千五百一十八种,李时珍增加新药三百七十四种,共一千八百九十二种药,亲身调查,反复实验,详细分类,深入研究,建立崭新的《本草纲目》体系,成为空前巨著。其内容不止有药学、医学价值,对于研究动物、植物、矿物,乃至文学、历史、语言文字、古代民俗都有很高参考价值。当时学术泰斗王世贞称赞李时珍为“北斗以南一人”。英国著名生物学家达尔文曾参考此书,称赞《本草纲目》为中国古代的“百科全书”。二十世纪五十年代,世界和平理事会推崇李时珍为世界文化名人。

《本草纲目》堪称东方医学宝典。李时珍自学成才而取得卓越科学成就,主要是沿着祖国科学发展的光辉道路,运用数千年不断完善的科学方法,依靠从《周易》获得的传统思维方法的优势,终于攻克科研道路上一道道难关而取得惊人成就。他在医易会通工作中的光辉业绩,是留给后世医药学家、易学家的宝贵思想财富。

一 “取象比类”阐发药理

“取象比类”,是《周易》所倡导的传统思维方法。彰往而察来,显微而阐幽,“其称名也小,其取类也大”^②,这是易学思维的基本特征。李时珍熟读“四书”、“五经”,精研《易》理,深受传统思维方法的哺养,在研究药物时,自觉地贯彻八卦取象分析法。《说卦传》用动物表示八卦的卦象:“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊。”除龙外,均为常见动物。它们的某些部位和骨肉,都有一定药用价值,《本草纲目》中列有某些动物的特性及药效。在论述其效用、特性时,李时珍从未忽

① 王世贞:《本草纲目序》。

② 《系辞下》第六章。

略它们与卦象的联系。

鸡肉是人们常食之物。食用鸡肉是否会引发风病？医学史上有过争论。北宋名医寇宗奭认为：“巽为风，为鸡。鸡鸣于五更者，日将至巽也，感动其气而然也。今有风病人食之，无不发作。巽为鸡，信可验矣。”这是主张风病之人不可食鸡肉，否则会引发风病。金元名医朱震亨坚决反对此说，他说：“鸡属土，而有金、木、火。又属巽，能助肝火，寇言动风者习俗所移也。”表明动风与食鸡肉并无必然联系，不过民间习俗有此说法而已。李时珍不同意朱氏鸡属土的说法，认为他批评寇氏观点是不全面的。在《本草纲目》中，写道：“《礼记》云：天产作阳，地产作阴。鸡，卵生而地产，羽不能飞，虽为阳精，实属风木，是阳中之阴也。故能生热动风，风火相扇，乃成中风。朱驳寇说为非，亦非矣。”^①鸡，卦象为巽，巽为风、为木，故食鸡肉可动风。李时珍又同意朱震亨关于鸡有金木火土诸种特性的说法。他说：“鸡虽属木，分析配之，则丹雄鸡得离火阳明之象，白雄鸡得庚金太白之象，故辟邪恶者宜之；乌雄鸡属木，乌雌鸡属水，故胎产宜之；黄雌鸡属土，故脾胃宜之。而乌骨者，又得水木之精气，故虚热者宜之，各从其类也。”^②李时珍分析细致，至今民间亦深信黄雌鸡、乌骨鸡的特殊营养价值。李时珍更结合卦象阐述此两种鸡的特性，指出：“黄者土色，雌者坤象，味甘归脾，气温益胃，故所治皆脾胃之病也。丹溪朱氏（震亨）谓鸡属土者，当指此鸡而发。”^③用土色、坤象来标示黄雌鸡具有补脾益胃功效，是容易被人理解的。按传统医学理论，以五行表五脏，脾属土，土为黄色。坤为母，代表雌性，坤亦为土。依所谓“各从其类”的原则，故黄雌鸡的功效宜

① 《本草纲目·鸡·发明》，《本草纲目》校点本第四册，第258页，北京：人民卫生出版社，1977—1982年版。下引此书，只注册页数。

② 《本草纲目·鸡·发明》，校点本第四册，第2584页。

③ 《本草纲目·鸡·发明》，校点本第四册，第2588页。



补脾胃。李时珍对乌骨鸡的分析,同样是结合卦象变化。他写道:“乌骨鸡……骨肉俱乌,入药更良。鸡属木,而骨反乌者,巽变坎也。受水木之精气,故肝、肾血分之病宜之。男用雌,女用雄。”^①中医肝属木,肾属水。乌骨鸡,“巽变坎”,得水木精气,故宜治肝肾之病。

从卦象上看,鸡属巽,蛇亦属巽。为何鸡肉食之动风,蛇蜕却有去风之效?李时珍对二者作了卦象分析。他说蛇蜕“入药有四义:一能辟邪,取其变化性灵也,故治邪僻、鬼魅、蛊虐诸病;二能去风,取其属巽,性窜也,故治惊痫、癰疽、喉舌诸病;三能杀虫,故治恶疮,痔漏,疥癬诸病;四有蜕义,故治翳膜、胎产、皮肤诸疾,会意从类也”^②。四义之中,去风一项,取其属巽,巽为风,蛇性能窜,故治惊痫有良效。所谓“蛇亦为巽”之说,非出于《说卦》,而取自虞翻之八卦逸象。

李时珍还引用卦象描述某些动物性药物的特征。一般研究卦象或研究药物的人,都不会有此种联系。他描述羊的特性说:“诸羊皆孕四月而生。其目无神,其肠薄而紫曲。在畜属火,故易繁而性热。在卦象属兑,外柔而内刚也。其性恶湿喜燥。食钩吻而肥,食仙茅而肪,食仙灵脾而淫,食踯躅而死。物理之宜忌,不可测也。”^③物与物之间,或相宜,或相忌,须经长期观察,弄清“物理之宜忌”,才能正确地配伍方药。龟之所以“灵而多寿”,李时珍同样予以卦象分析:“甲虫三百六十,而神龟为之长。龟形象离,其神在坎。上隆而文以法天,下平而理以法地。背阴向阳,蛇头龙颈。……龟以春夏去蛰脱甲,秋冬藏穴导引,故灵而多寿。”^④分析中所谓象离、在坎、法天、法地,背阴向阳,都是运用

① 《本草纲目》,校点本第四册,第2590页。

② 《蛇蜕·发明》,校点本第四册,第2395页。

③ 《羊·集解》,第四册,第2723页。

④ 《水龟·集解》,第四册,第2491页。

《周易》概念和易学象数思维方法。

《本草纲目·马·集解》对马的卦象分析,十分奇特,一般研究马的人,是不会注意的:“马,在畜属火,在辰属午。或云:在卦属乾属金。……马食杜衡善走,食稻则足重,食鼠屎则腹胀,食鸡粪则生骨眼。以僵蚕、乌梅拭牙则不食,得桑叶乃解。”^①虽然马“在卦属乾”,同马的食物宜忌很难有什么直接联系,但乾属金,在五行中的联系则是多方面的。

马属乾,牛属坤,二者的卦象反映其特性各异。李时珍将马同牛加以比较,引用《造化权舆》论点,作了充分说明:“乾阳为马,坤阴为牛。故马蹄圆,牛蹄圻。马病则卧,阴胜也;牛病则立,阳胜也。马起先前足,卧先后足,从阳也;牛起先后足,卧先前足,从阴也。独以乾健坤顺为说,盖知其一而已。”^②这些比较,都同乾坤阴阳有关联,均受易学象数思维方法的影响。

李时珍还结合卦象,分析某些植物性药物的特性。对甘草的评价是这样:“甘草,外赤中黄,色兼坤离。味浓气薄,资全土德;协和群品,有元老之功;普治百邪,得王化之道。赞帝力而人不知,敛神功而已不与,可谓药中之良相也。”色兼坤离,则资全土德;资全土德,则协和群品,堪称良相,推论是符合逻辑的。这种易学逻辑浸透着象数思维方法。但甘草毕竟有其缺陷,“然中满、呕吐、酒客之病,不喜甘草。而大戟、芫花、甘遂、海藻,与之相反。”对这种现象,李时珍作了巧妙回答:“是迂缓不可以救昏昧,而君子尝见嫉于宵人之意!”^③这种比喻生动而切合现实。

对少数矿物性药物,李时珍也曾用过卦象分析法。《丹砂·发明》写道:“丹砂,生于炎方,禀离火之气而成,体阳而性阴,故

① 《本草纲目》,校点本第四册,第2768页。

② 《牛·集解》,《本草纲目》卷五〇。

③ 《甘草·发明》,第二册,第693页。



外显丹色而内含真汞。其气不热而寒,离(☲)中有阴也;其味不苦而甘,火中有土也。”离中有阳,火中有土,使人想到它在药物配伍中有灵活性。“是以同远志、龙骨之类则养心气;同当归、丹参之类则养心血;同枸杞、地黄之类则养肾;同厚朴、川椒之类则养脾。……随佐使而见功,无所往而不可。”^①将五行观念同卦象结合,反映丹砂有“随佐使而见功”的特性,显示了易学思维方法的微妙。

《本草纲目》中的卦象分析法,一般多用动物卦象,少用植物、矿物卦象。《说卦》中则相反,动物卦象少,植物卦象多。李时珍只用八卦卦象,未用六十四卦的卦象。与五行相结合时,分析问题较深刻,单独卦象分析,往往牵强。简单的卦象分析,实为原始思维方法。李时珍虽未完全摆脱,亦不过偶尔用之;其思维方式的主流,则是《周易》的朴素辩证思维。

二 善用易理论述医道

李时珍勇攀科学高峰,在医药学上作出卓越贡献,突出的原因之一在于他精研易理,善于运用《易传》的辩证思维方法。在《本草纲目》中,对《周易》哲学思想的整体观、矛盾观、常变观等,都有创造性的运用和发展,反映易学思想的精华。

天人合一的整体观 《系辞》云:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三材之道也。”^②《说卦》亦云:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”^③这都说明《周易》从来就将天地与人看做整体。一部

① 《丹砂·发明》,第一册,第520页。

② 《系辞下》第十章。

③ 《说卦》。

《周易》着重在阐述三才统一思想。人与自然统一的思想,是易学思想的核心。中国传统医学理论,正是以此“天人合一”思想为基本指导原则。李时珍既通《易》又精医,医易会通,突出地表现在善于运用整体思维方法。

有人患赤眼肿痛,若从局部着眼,当治眼部;传统医学不然,从整体着眼。李时珍主张“杀肝益脾”。他写道:“有人患赤眼肿痛,脾虚不能饮食,肝脉盛,脾脉弱。用凉药治肝则脾愈虚,用热药治脾则肝愈盛。但于温药中倍加肉桂,杀肝而益脾,故一治两得之。”^①用肉桂杀肝益脾治赤眼,考虑到生理、病理、药理三个方面的特点,三者统一,权衡得失,正是用整体思维方法分析问题的结果,故能药到病除。

医学史上对治疗脾胃虚寒泄泻,曾有所谓补脾和补肾两种方案的争论。李时珍从脾胃同肾的关系着眼,支持补肾说。写道:“许叔微学士《本事方》云:孙真人言补肾不若补脾。予曰:补脾不若补肾。肾气虚弱则阳气衰劣,不能熏蒸脾胃。脾胃气寒,令人胸膈痞塞,不进饮食,迟于运化,或腹胁虚胀,或呕吐痰涎,或肠鸣泄泻。譬如鼎釜中之物,无火力,虽终日,不熟,何能消化!”^②把脾与肾有机联系,比如鼎之与火。火力不足,无从熟化鼎中之物。从整体着眼,肯定补肾说,甚有见地。

李时珍用整体观念解释人体由纳入营养物质,经过消化,营造血液,滋养全身的过程。他写道:“血犹水也。水谷(指饮食)入于中焦,泌别熏蒸,化其精微,上注于肺,流溢于中,布散于外;中焦受汁,变化而赤,行于隧道,以奉生身,是之谓血,命曰营气,异名同类。清者为营,浊者为卫。营行于阴,卫行于阳。气主煦

① 《桂·发明》,第三册,第1929页。

② 《破固纸·发明》,第二册,第878页。

之,血主濡之。”^①通过“水谷之气”转化为血液的过程,把上、中、下三焦联系起来,实质上将五脏六腑的生理机能作整体考察,由卫气营血的作用,将体内体外贯通。他总结道:“血体属水,以火为用。故曰:气者血之帅也。气升则升,气降则降;气热则行,气寒则凝;火活则红,火死则黑。邪犯阳经则上逆,邪犯阴经则下流。盖人身之血,皆主于脾,摄于心,藏于肝,布于肺,而施于肾也。”^②说明血同气的密切关系,在于五脏六腑整体功能的协调。某一脏腑功能受到破坏,则整体受害,决非某一部位而已。李时珍将天人统一的整体观,贯彻到五脏整体、脏腑整体、三焦整体、卫气营血整体。因此,治病的原则,当从整体出发,不能头痛医头,脚痛医脚。

相反相成的矛盾观 《系辞》云:“一阴一阳之谓道。”又云:“刚柔相推而生变化。”阴阳、刚柔是对立的,又是统一的,相反相成,构成《周易》的矛盾学说,贯彻全书,影响深远。《黄帝内经》贯彻这一矛盾学说,构建独具特色的医学理论体系。李时珍在《本草纲目》中创造性地运用发展《周易》、《黄帝内经》的矛盾学说、矛盾分析方法,取得卓越成就。他对易学思想的运用,达到炉火纯青的境地。

李时珍摘取《黄帝内经·素问》的观点,对医疗过程中如何贯彻相反相成的矛盾法则,作了精辟的论述。《本草纲目·序例》写道:“气味有厚薄,性别有躁静,治体有多少,力化有浅深。正者正治,反者反治。用热远热,用寒远寒,用凉远凉,用温远温。……治热以寒,温而行之;治寒以热,凉而行之;治温以清,冷而行之;治清以温,热而行之。”“气之胜也,微者随之,甚者制之;气之复也,和者平之,暴者夺之。高者抑之,下者举之;有余

① 《人血·集解》,第四册,第2955页。

② 同上。

折之，不足补之；坚者削之，客者除之。”^①《内经》阐述的以上基本原则，完全符合朴素辩证法的对立统一和转化原理。李时珍不止十分精通，并加以创造性的阐述、运用。

泽泻，是一种良药。《神农本草经》列入上品，认为“久服，耳目聪明，不饥、延年。轻身，面生光”。女人服之，“有子”还是“无子”，曾大有争论。名医日华子说“补女人血海”，服之“令人有子”。真人陶弘景《名医别录》则说，泽泻的叶与实均能“强阴气”，“久服令人无子”。一说能促进生育，一说会妨碍生育。两种观点，针锋相对。李时珍从矛盾双方可相互转化的原理出发，加以分析，认为两种说法都有一定道理。他写道：“盖泽泻同补药，能逐下焦湿热邪垢，邪气既去，阴强海净，谓之有子可也。若久服，则肾气大泄，血海反寒，谓之无子可也。所以读书不可泥一。”^②执一不化者，乃用形而上学观点看问题，各执片面真理，忽视矛盾双方相互转化的客观法则。李时珍进一步分析了古代医方中，补药必兼泻药的原因。写道：“古人用补药，必兼泻邪，邪去则补药得力。一辟一阖，此乃玄妙。后世不知此理，专一于补，所以久服必至偏胜之害也。”^③古代医方中，一补一泻，一辟一阖，相反相成，阴阳调和。遣方之妙，蕴含十分深刻的易理。

梨，是人们常用的水果。可是在晋代以前诸果皆可入药，唯梨不入药。陶弘景《名医别录》讲了它不能入药的道理：“梨种殊多，并皆冷利。多食伤人，故不入药。”李时珍从矛盾观着眼分析道，梨虽为冷利之物，以治热病，必有奇效，关键在于用之是否得宜。他引用一个古代医案加以说明。一位患者经北宋名医杨吉老诊断：“热证已极，气血消铄，此去三年，当以疽死。”患者求治

① 《本草纲目》校点本，第一册，第50页。

② 《泽泻·发明》，第二册，第1351页。

③ 《泽泻·发明》，第二册，第1350页。

于茅山道士。道士说：“但日日吃好梨一颗。如生梨已尽，则取干者泡汤，食渣饮汁，疾自当平。”患者遵嘱，吃梨经年，果然痊愈。时珍云：“梨之有益，盖不为少。但不宜过食耳。”^①这一评论包含双重道理：对梨的性味，当一分为二，反对一概不入药的形而上学片面性；对梨的冷利特性，依相反相成原理，正好可用以清热降火。关键在不宜多食，以防走向事物的反面，一语中的。

李时珍《本草纲目》中，引用《容斋随笔》记载的一个医案，论述良药久服足以转化为毒药的哲学道理。绅士洪文安，秋暑减食，医者教他服用矾石丸，果然饮食日进。于是日日服之，不止。过了十个月，毒性发作，吐血斗余，以致精液皆竭而死。有人说，当初就不该服此丸药。李时珍分析道：“洪文安之病，未必是矾石毒发。盖亦因其健啖自恃，厚味，房劳，纵恣无忌，以致精竭而死。夫因减食而服石，食既进则病去，药当止矣。而犹服之不已，恃药妄作，是果药之罪欤？”^②服石而食益进，说明果为良药，能恢复已失调的生理机能，当适可而止，保持生理机能的稳定平衡；服石不止，恣意妄作，则物极必反，精尽而死，不当归罪于药。这一分析是符合辩证法原理的，确是对易学思想的创造性运用。

执常应变的常变观 《周易》的一贯思想是要求人们执常应变。《系辞》云：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^③“常”，指稳定不变的普遍法则，即规律性的东西；“变”，指变动不居的态势，即事物的变动性。《周易》主张以“不易”的易理（常），指导、适应“变动不居”的事物（变），执其常以应其变，是谓“唯变

① 《梨·发明》，第三册，第1764页。

② 《矾石·发明》，第一册，第604页。

③ 《周易·系辞下》第八章。

所适”。还指出：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”^①要求人们的思想和行为要因时变通，不可凝固不化。《黄帝内经·素问》同样主张人体经脉的三阴三阳，同气血的多少有必然联系，是“人之常数”。医家治病正在于根据“人之常数”，作为参照系，以诊断病征。“善诊者，察色按脉，先别阴阳。审清浊而知部分，视喘息，听音声而知所苦，权衡规矩知病所主，按尺寸，观浮沉滑涩而知病所生。”^②李时珍精通《周易》哲学和《内经》原理，对常变关系的论述十分精详，显示名医本色。

患者有老少之分，脏腑有虚实之殊；贫人与富人，致病原因多异，即病征相同，亦当因人而治。李时珍引用张仲景的论述来阐明以上思想：“土地高下不同，物性刚柔食居亦异。是故黄帝兴四方之问，岐伯举四治之能。且如贵豪之家，形乐志苦者也，衣食足则形乐而外实，思虑多则志苦而内虚。故病生于脉，与贫下异，当因人而治。”^③古今名医，正在善于“因人而治”，坚持常变统一，一药不治众病，同病不用一药，常其所常，变其所变，乃岐黄妙术。李时珍还引用寇宗奭的论述，强调“因人而治”原则：“人有贵贱少长，病当别论；病有新久虚实，理当别药。盖人心如面，各各不同；惟其心不同，脏腑亦异。欲以一药通治众人之病，其可得乎？”^④“病当别论”，“理当别药”，具体病征具体分析，区别对待，正是坚持执常应变的辩证思维方法的体现。李时珍运用易学思想可谓得心应手。

四气、五味，药物之本性不变，君臣佐使的配伍则千变万化；七方、十剂，固有常则，施之于人则补泻攻养，效用悬殊。李时珍对此十分精通，论述透彻。“甘缓、酸收、苦燥、辛散、咸软、淡渗，

① 《周易·彖·艮》。

② 《素问·阴阳应象大论》。

③ 《序例·神农本草经名例》，第一册，第52页。

④ 同上。



五味之性,一定而不变者也;其或补或泻,则因五脏、四时而迭相施用者也。温、凉、寒、热,四气之本性也,其于五脏补泻,亦迭相施用也。”^①其中存在常与变的辩证关系。药物归经,可以通过配伍的佐使而使之发生变化。例如常山与蜀漆(即常山苗)是祛痰、截疟之要药,无论五脏之疟或六经之疟,都可根据需要,改变佐使而改变其归经以治之。李时珍指出:“(常山)得小麦、竹叶则入心,得秫米、麻黄则入肺,得龙骨、附子则入肾,得草果、槟榔则入脾。”^②如果既不知疟起于何经,又不知如何通过佐使改变常山归经之性以适应截疟之需要,只知常山蜀漆可以截疟而随意用之,知常而不知变,必是庸医。李时珍所反对者正是食古不化之庸医。

李时珍精通《周易》哲理,又精通祖国医学理论,坚持革新精神,创立了崭新的《本草纲目》体系,对古代朴素辩证法思想作出重大发展。援引易象、易理,分析医理、药理,为医易会通,树立典范。在《本草纲目》中对《周易》哲理的创造性应用,为易学经世致用作出光辉榜样。《本草纲目》不止是研究传统医药学的宝典,亦是研究古代易学应用的宝典。当《本草纲目》初版时,文坛领袖王世贞推崇它“实性理之精微,格物之通典”^③,确非过誉。长江易学家在医学应用方面最出色的,李时珍而外,少有他人。

第二节 来知德《易经集注》的“唯象” 易学新思路

来知德(1525—1604),字矣鲜,号瞿塘,四川梁山(今重庆市

① 《序例·五脏五味补泻》,第一册,第78页。

② 《常山、蜀漆·发明》,第二册,第1151页。

③ 王世贞:《本草纲目·序》校点本,第一册。

梁平县)人。明代著名易学家。其《易经集注》创立周易象学新思路,阐发错综论,当时号称“绝学”,在易学史上影响较大。显示了长江易学的独创精神。

来知德二十七岁中举人,两次会试不中,决心抛弃科举仕途,一心研《易》。先结庐釜山,六年无所获。1577年迁居万县(今重庆市万州区)求溪山中,画太极图于墙,每日观玩,有所心悟即起而歌咏。先悟易象,俟从序卦、杂卦悟得流行与对等的“错综”观,后悟先儒所论“卦变”说之失当,经二十九年苦思,于1599年完成《易经集注》(以下简称《易注》)。尚著有《直觉录》、《省事录》、《理学辩疑》、《心学晦明解》等。万历三十年,总督王象乾等举荐,特授翰林院待诏。月给俸米三石。终身麻衣、蔬食,潜心学问。自信“学莫邃于《易》”,遂以《易》名家。事见《明史·儒林传》。

一 “画前有易”的模写论

来知德发挥宋代学者提出的“画前有易”观点,系统阐述了他的《周易》创作理论。史称伏羲画卦,文王、周公系辞,孔子作传,《周易》乃四圣之作。来知德同意此说,同时赞同朱熹的说法,《周易》是一部“占筮之书”。来氏认为四圣创作此书,有其客观依据。他说:“《易》之为道,不过辞、变、象、占四者而已。吉凶者,占也。占以辞而明,故系辞焉而明吉凶。刚柔相推者,象也。变由象而出,故刚柔相推而生变化。”^①

来氏认为,《周易》的产生,正如《系辞》所论,经历三个步骤。“盖圣人仰观俯察,见天地之阴阳,不外乎奇偶之象也,于是立象以尽意。然独立其象,则意中之所包犹未尽也,于是系辞以尽意中情伪之所包。立象、设卦不系之以辞,则意中之所发犹未昭然

① 来知德:《易经集注·系辞上》第二章,上海书店,1988。以下简称《易注》。

明白也,于是系辞以尽意中之所发。立象、设卦、系辞,《易》之体以立矣,于是教人卜筮,观其变而通之。”^①这是说立象、设卦、系辞都是圣人作为。创立《易》之体,旨在供卜筮者观变之用。

但来氏主张,无论立变、立象、立辞,都不是圣人的主观作为,各有其客观的依据。他说:“《易》有变,非圣人自立其变也,天地变化有自然之变,圣人效之以立其变;《易》有象,非圣人自立其象也,天垂象见吉凶,有自然之象,圣人象之以立其象。《易》有辞,非圣人自立其辞也,河出图,洛出书,有自然之文章,圣人则之以立其辞。”^②如此说来,立变、立象、立辞,都是圣人效法自然的结果。所以来氏得出结论道:“天地万物,一对一对,易之象也。盖未画易之前,一部易经已列于两间。故‘天尊地卑’未有易卦之乾坤,而乾坤已定矣;‘卑高以陈’,未有易卦之贵贱,而贵贱已位矣。……在天成象,在地成形,未有易卦之变化,而变化已见矣。圣人之易,不过模写其象数而已,非有心安排也。”^③来氏阐发“画前有易”观点,提出“模写”说,《易》的创作,不过是圣人“模写”天地变化的象数。所以他说:“上古未有易之书,然造化人事,本有易之理,故所作事,暗合易书,正所谓画前之易也。”^④

来知德阐发宋代蔡清《周易蒙引》提出的“模写说”,论证“画前有易”,在易学研究中有一定理论意义。首先,肯定《周易》象数及其中之理,绝非主观虚构,有客观事物的变化法则作为依据,客观事物的变化法则是不依赖于作者而存在的。这就导致周易象数理的研究,原则上当以客观事物的法则为前提。其次,圣人作易不过是对早已存在的客观变化法则的“模写”,即易理

① 《易注·系辞上》第十二章。

② 《易注·系辞上》第十一章。

③ 《易注·系辞上》第一章。

④ 《易注·系辞上》第二章。

只是客观法则的反映,这一观点符合唯物主义反映论原理。用模写原则研究易理,防止易学研究的主观随意性。再次,人事作为,应同客观的易理“暗合”,表明易理对人事作为有指导作用,人们不应违背它,研易的目的正在于穷神知化,以前民用。关于“画前有易”的观点,来知德的阐述比前人更清楚,比较合理可取,有一定新意。

二 “假象以寓理”的唯象易学新思路

来知德易学,可称之为“唯象易学”。认为一部《周易》,一语一词都是在讲象。六十四卦,三百八十四爻,卦辞、爻辞都应从象入手去抉发其深刻义理,离开象,一切义理都无着落。他说:“易卦者,写万物之形象之谓也。舍象不可以言易矣。象也者,像也。假象以寓理,乃事理仿佛近似而可以想象者也,非造化之贞体也。象者,象之材也,乃卦之德也;爻者,效天下之动者也,象之变也,乃卦之趣时也。故伏羲之易,惟象其理而近似之耳。……故舍象不可以言易也。”^①明确提出,圣人作《易》无非“假象以寓理”。理同象的关系是“仿佛近似”,“非造化之贞体”,即不是原本,只是近似的副本。

来知德认为,作为“造化之贞体”的两间形象,是千变万化的,但都可以用易卦的阴阳变化加以反映。他解释《系辞》“在天成象,在地成形,变化见矣”说:“象者,日月星辰之属;形者,山川动植之属。两间形象,其中有往有来,有隐有见,有荣有枯,有生有死,千变万化。易中变化,则阴之极者变乎阳,阳之极者化乎阴也。”^②两间形象尽管千变万化,必有其客观规律即“理”,形象变化既可用卦象反映,说明卦象的实质正在近似地反映客观形

① 《易注·系辞下》第三章。

② 《易注·系辞上》第一章。

象变化的规律,或所以然之理。来氏解释“知幽明之故”说:“天垂象有文章;地之山川、原隰,各有条理。阳极而阴生则渐幽,阴极而阳生则渐明。一日之天地如此,终古之天地亦如此。‘故’者,所以然之理也。”^①又说:“阴阳之道,不过幽明、生死、鬼神之理而已。”^②

卦爻象既能反映客观现象的理,因此人们应当通过研究卦爻象,穷理于心,并循理而行,然后才能崇德广业。来氏解释《系辞》“崇德广业,智崇礼卑”说:“盖六十四卦,三百八十四爻,皆理之所在也。圣人以是理穷之于心,则识见高迈,日进于高明,而其知也崇;循是理而行,则功夫敦笃,日就于平实,而其礼也卑。崇效乎天,则崇之至矣,故德崇;卑法乎地,则卑之至矣,故业广。”^③

来知德用自己建立的“唯象易学”批评扫象言理的王弼,也批评了只言其理的宋明理学。他批评王弼说:“若学易者,不观其象,乃曰:‘得意在忘象,得象在忘言。’正告子所谓不得于言,勿求于心者也。若舍此象,止言其理,岂圣人作易前民用,以教天下之心哉。”^④进一步批评空言性理的宋明理学说:“自王弼扫象以后,象旨遂尘埋于后世。本朝纂修易经、性理大全,虽合诸儒众注成书,然不过以理言之而已,均不知其象。……四圣之易如长夜者,二千余年,不其可长叹也哉。”^⑤

来知德在其《易经集注·原序》中,论述“象”同“理”的关系,指出:“有象即有数,有数即有理。”不离象而言数,不离数而言理,象数同理从来统一不可分,言象即是言理。言理乃是有象

① 《易注·系辞上》第四章。

② 同上。

③ 《易注·系辞上》第七章。

④ 《易注·系辞下》第二章。

⑤ 《易注·原序》。

有数之理,而不是虚托孤立之理。言数也不讲造生万物的神奇之数,是有象有理的自然之数。这一观点,首先同“神生数,数生象,象生器”^①的数学家邵雍思想相对立;同时,也同“未有天地之先,毕竟也只是理”^②的朱熹理学思想相对立。来知德的唯象易学,他认为自己花三十年功夫悟出来的,他说:“非山中研穷三十季,安能知之?宜乎诸儒以象失其传也。”^③他说“诸儒不知象”,认为古之易象“失其传”,主要指朱熹。朱熹说过:“卦中要看得亲切,须是兼象看。但象不传了。”又说:“易毕竟是有象,只是今难推。”^④来知德认为易象从未失传,《序卦》、《杂卦》都在言象,只是王弼扫象以后,无人深入领会,说不明白。他花三十年功夫才把易象弄明白。所以他说两千余年,“四圣之易如长夜”,学者只是在黑暗中摸索。《四库全书总目提要》批评他未免“夜郎自大”。其实他力图将《周易》象数同义理紧密结合,克服以往象数易学与义理易学各自的片面性,的确为《周易》研究打开新局面,值得肯定。

来知德认为《周易》所说的“象”,有多种情况,有卦情之象、卦画之象、大象之象、中爻之象、错卦之象、综卦之象、爻变之象等。

卦情之象——指卦爻象反映世人感情。他举例说,如咸卦,艮为少男,兑为少女,男女相感之情,莫如年之少者。爻象中曰拇,曰腓,曰股,曰脢,曰辅颊舌,“此则以男女相感之至情而立象也”^⑤。

卦画之象——谓卦象近似于客观物象。“如剥卦,一阳处于

① 《皇极经世·观物外篇》。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《易注·字义·综》。

④ 《朱子语类》卷六十六。

⑤ 《易注·字义·象》。

上,五阴在下,列于两旁,如宅、庐、床之象;故爻辞有剥庐、剥床。”

大象之象——“如益象离,故言龟。”“颐亦象离,故亦言龟也。”《说卦》:“离为龟。”益六二云:“益之十朋之龟。”颐初九云:“舍尔灵龟。”

中爻之象——中爻即汉易互体卦。“如渐卦九五,‘三岁不孕’,以中爻合离中虚也。”渐卦三四五爻合为离。

关于错卦、综卦、爻变之象,详下节。来知德关于卦象的分析,较前人为详,亦未免流于烦琐,不少地方失之牵强。实际上有些卦爻辞是难以同卦爻象联系的,勉强去找联系,必然妨碍象数或义理分析。

三 “有对待而后有流行”的变易观

来知德对《周易》研究最突出的贡献,是对变易思想作了深入探讨和创造性阐述。他认为圣人画卦,提出一阴一阳的观念,本身就是在阐述变易观。写道:“(圣人仰观俯察)见得天地间一对待成列于两间者,不过此阴阳也;一往一来流行于两间者,不过此阴阳也。于是画一奇以象阳,画一偶以象阴,因而重之以为八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^①

他所说的“一对待”、“一往一来”,是对变易法则的基本概括。认为《周易》的书名,正是变易观的显见。“以易名书者,以字之义有交易、变易之义。交易以对待言,如天气下降以交于地,地气上腾以交于天也。变易以流行言,如阳极则变阴、阴极则变阳也。阴阳之理,非交易则变易,故以易名之。”^②来氏将《周易》的核心思想——变易法则,概括为交易和变易两种形态,用

① 《易注·系辞下》第二章。

② 《易注·周易上经》。

交易描述阴阳二气的对立和相互交通,用变易描述阴阳二气的相互转化,显示事物的流迁。

接着来知德称阴阳对待交易关系为“相错”法则,称阴阳流行、变易关系为“相综”法则,认为一部《周易》的全部卦象,不外乎相错、相综两种关系。他说:“盖天地间万物,独阴独阳,不能生成,故必有错;而阴阳循环之理,阳上则阴下,阴上则阳下,故必有综。则错、综二字,不论六爻变与不变,皆不能离者也。若无错、综,不成易矣。”^①运用错、综卦象,诠释宋代易学家提出的“对待”、“流行”观念,对《周易》变易宇宙观作了丰富和发展,在易学史上是一创造性贡献。

来知德对“错”与“综”的含义,反复加以阐述。写道:“错者,阴阳相对,阳错其阴,阴错其阳也,如伏羲圆图乾错坤、坎错离、八卦相错是也。综者,即今织布帛之综,一上一下也,如屯蒙之类,本是一卦,在下则为屯,在上则为蒙,载之文王序卦者是也。”^②他用伏羲八卦圆图,说明卦象阴阳相错的对待关系:二阳一阴之兑同二阴一阳的艮,爻象相错,卦形对待;一阳二阴之震同一阴二阳之巽,爻象相错,卦形对待,所以说八卦相错。他用《易经》卦序中前后相邻的对偶卦组,表述卦形相综,阴阳二气流行,相反相成的原理。屯与蒙本是同一卦体,二阳四阴。蒙、上艮下坎,屯、上坎下震,恰是同一卦体的颠倒,一上一下,正是阴阳二气流行变化之象。六十四卦中,需与讼、师与比、否与泰、损与益、既济与未济等,都是相综关系。只有八个卦不相综,即乾与坤、坎与离、颐与大过、中孚与小过。因这八个卦颠倒其卦体,仍是原卦而不变。

来知德用错综关系解释《说卦》中两段词的含义。解释“雷

① 《易注·六十四卦启蒙》。

② 《易注·系辞上》第十章。



以动之，风以散之”一节说：“前节言伏羲之对待。曰雷动风散者，雷风相对也；曰雨润日暄者，水火相对也；曰艮止兑说者，山泽相对也。”^①解释“动万物者莫疾乎雷”一节说：“此节言文王之流行，曰动万物者，春也；曰挠万物者，春夏之交也；曰燥万物者，夏也；曰悦万物者，秋也；曰润万物者，冬也；曰终始万物者，冬春之交也。”^②表明万物之生长收藏，终而复始，均文王八卦卦象流行循环的体现。来知德更换一种说法，用伏羲八卦卦象的相错，描述万物的流行过程。写道：雷以动之，风以散之，“此言生物之功”；雨以润之，日以暄之，“此言长物之功”；艮以止之，兑以说之，“此言成物之功”。^③伏羲八卦中震、巽、离、坎、艮、兑之相错，表明生物、成物的流行过程。又用五行相生原理，说明流行过程，认为文王八卦圆图，“实春夏秋冬、五行循环流行之序也。盖震巽属木，木生火，故离次之；离火生土，故坤次之；坤土生金，故兑乾次之；金生水，故坎次之；水非土亦不能生物，故艮次之。水土又生木火，此自然之序也”^④。这是用五行相生之理解释文王八卦次序涵有流行之理。将八卦同五行学说相结合，不失为易象妙解。然而五行学说同八卦结合，是汉代解易思想，强加于《易传》，不符合易学发展历史。

来知德进一步论述对待与流行的密切关系，肯定有对待必有流行，有流行必有对待，二者不可分。写道：“盖有对待，其气运必流行而不已；有流行，其象数必对待而不移。”^⑤又说：“必有伏羲之对待，水火相济，雷风不相悖，山泽通气，然后阳变阴化，有以运其神妙万物而生成也。若止于言流行而无对待，则男女

① 《易注·说卦》第六章。

② 同上。

③ 《易注·说卦》第四章。

④ 《易注·说卦》第五章。

⑤ 《易注·杂说》。

不相配，刚柔不相摩，独阴不生，独阳不成，安能行鬼神、成变化，而运之、挠之、燥之、说之、润之，以终始万物哉。”^①认定离开对待而言流行，是不合理的，独阴独阳，不能“行鬼神成变化”。他已猜测到“对待”是“流行”的根本原因，十分可贵。

由对待与流行不可分的原则出发，来知德批评了先天、后天之说。他写道：“先儒不知对待、流行，而倡为先天、后天之说。所以《本义》于此二节（指《说卦》第六章）皆云未详。殊不知二图分不得先后。譬如天之与地，对待也；二气交感生成万物者，流行也。天地岂分先后哉！男与女，付待也，二气交感生成男女者，流行也，男女岂先后哉。所以伏羲文王之图，不可废一。孔子所以发二圣千载之秘者，此也。”^②所言先儒指朱熹，《周易本义·说卦》第五、六两章，朱子云“多未详者”或“未详其义”。来氏认为乃是不明伏羲八卦圆图同文王八卦圆图所述对待与流行之义。而《易传·说卦》的论述，表明孔子已明言对待与流行，“发二圣千载之秘”，后人却不明白其中奥妙，总在“黑夜”中摸索，深可长叹。

来知德用《周易》卦象，阐述相错同相综，交易同变易，对待同流行的变易法则，发前人所未发，确有独到见解，在前人研究基础上，把象数同义理相结合，将《周易》研究推进一步，当时推为“绝学”理所当然。

四 以图明道的《来氏太极图》

《易注·杂说》载十余幅易图。《梁山来知德圆图》乃来氏独创。《伏羲六十四卦圆图》、《伏羲八卦方位图》、《文王八卦方位图》原载《周易本义》。《孔子太极生两仪四象八卦图》、《八卦变

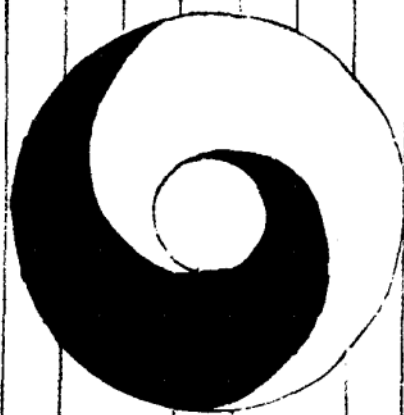
① 《易注·说卦》第六章。

② 同上。

六十四卦图》等亦改造宋代易图而成。来知德特地绘五幅图以阐述错综关系,如《八卦所属相错图》,《六爻变自相错图》、《八卦次序自相综图》、《八卦所属相综文王序卦正综图》、《八卦四正四隅正综文王序卦杂综图》。此外《易学六十四卦启蒙》,每一卦均附有错综、中爻及《六爻变》之图。来知德力图用易图来阐明易理同象数的关系,特别用以阐述错综、中爻、爻变思想。他说:“若无错综,不成易矣。故六爻变后,复注错综。而中爻者,亦阴阳也,故继之。……四圣千古不传之秘,尽洩于此。学者能于此而熟玩之,则辞象变占犁然明白。四圣之易不在四圣而在于我矣。”^①对易图的作用,十分强调。

《梁山来知德圆图》,今称《来氏太极图》。此图同陈抟和周敦颐所传太极图不同,乃来知德所创制。来知德对此图作了诠释,写道:“此圣人作易之原也。理气象数,阴阳老少,往来进退,常变吉凶,皆尚乎其中。孔子系易,首章至易简而天下之理得,及一阴一阳之谓道,易有太极,形上形下数篇,以至幽赞于神明一章,卒归于义命,皆不外此图。神而明之,一部易经,不在四圣而在于我矣。”^②又云:“盖伏羲之图,易之对待,文王之图,易之流行,

梁山來知德圓圖



流行者氣

主宰者理

對待者數

① 《易注·易学六十四卦启蒙》。

② 《易注·杂说》释《梁山来知德圆图》。

而德之图，不立文字，以天地间理气象数，不过如此。此则对待、流行、主宰之理而图之也。”^①图之中心为一白圈，表示“主宰之理”；白圈之外为一白一黑的阴阳鱼。二鱼相互环抱，表示二气对待；二鱼绕白圈转动，表示二气流行。一阴一阳，既表示“流行之气”，又表示“对待之数”。太极之理寓于阴阳之数，并主宰阴阳之数的变化。此图寓意深刻较之陈抟太极图简练匀称，明白畅达。

来知德虽未自称《圆图》为太极图，实际上是循着“太极生两仪，两仪生四象……”的原理构想而成。他用朱熹的“加一倍法”解释宇宙万物的生成图式，却又反对邵雍的构想。他写道：“太极者，极至之理也。理寓于象数之中，难以名状，故曰太极。生者，加一倍法也。……若邵子八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，不成其说矣。”^②这就明白认定寓于象数的“理”，其极至谓之“太极”。《圆图》中主宰数之理，就是太极。

理又称道，即形而上之道。他写道：“阴阳之象皆形也。形而上者，超乎形器之上，无声无臭，则理也，故谓之道。形而下者，则囿于形器之下，有色有象，止于形而已，故谓之器。”^③来知德用《圆图》诠释《易传》形上形下、道器不二的原理。

来知德创制的五幅错综图，可以《伏羲文王错综图》为代表。此图分为两部分，上部为《伏羲圆图相错图》，圆图“一左一右相错”，将六十四卦分为三十二对，“左右开列”，如乾与坤、夬与剥、泰与否、革与蒙、既济与未济等。下部为《文王序卦相综图》，按序卦次序，“一上一下相综”，将不相综的八个卦除外，其余五十六卦两两相综，“上下开列”成二十八个卦体，如屯与蒙、需与讼、

① 《易注·杂说》释《梁山来知德圆图》。

② 《易注·系辞上》第九章。

③ 《易注·系辞上》第十二章。

师与比,涣与节、既济与未济等。写道:“四正之卦,否、泰、既济、未济;四隅之卦,归妹、渐、随、蛊,此八卦可错可综,然文王皆以为综也。故五十六卦只有二十八卦,向上成一卦,向下成一卦。”^①又说:“相错之卦三十六卦,所以上经分十八卦,下经分十八卦,其相综自然而然之妙,亦如伏羲圆图相错自然而然之妙,皆不假安排穿凿,所以孔子赞其为天下之至变者以此。汉儒至宋儒,止以为上下篇之次序,不知紧要与圆图同,诸象皆藏于二图错综之中,惟其不知序卦紧要之妙,则易不得其门而入矣。”^②来知德夸大错综图的意义,认为是学易的入门向导,否则将“不得其门而入”。不过明白文王序卦同伏羲六十四卦圆图,所涵相错相综的象数特点,对于从整体上把握六十四卦之间的内在关系,确有益处。在象数学发展史上,将《易传》提示的“错综其数”原理作了透彻阐发,的确是一大进步。

《易学六十四卦启蒙》,每卦有一《六爻变图》。旨在说明六爻之中,每一爻的改变必然引起一系列卦爻象的变动,以之显示无论自然界和人类社会,都是一种关系网络,牵一发而动全体,这是《周易》象数学在古代用以锻炼人们的思维能力,使思维日益精密的一种训练方法,是行之有效的。如下页图。在古代,人们缺乏训练逻辑思维的方法,卦变与爻变是训练思维精密度的有效方法之一,人们喜闻乐见。玩易的过程寓有理性思维的内容,何乐而不为!来知德的《六爻变图》,对引导人们学易是有实际意义的。谓之学易启蒙,实不为过。

① 《易注·杂说》。

② 同上。

泰卦六爻变图					
六爻变艮	五爻变坎	四爻变震	三爻变兑	二爻变离	初爻变巽
综错震兑	错离	综错艮巽	综错巽艮	错坎	综错兑震
成畜大	成需	成壮大	成临	成夷明	成升
综错妄无萃	综讼错晋	综遯错观	综观错遯	综晋错讼	综萃错妄无
中爻	中爻	中爻	中爻	中爻	中爻
上震下兑	上离下兑	上兑下乾	上坤下震	上震下坎	上震下兑
天位	天位	人位	人位	地位	地位

来知德《易经集注》在易学史上具有三大特点。首先,坚持研究《周易》必须象数同义理兼顾、二者并重的原则,力图克服象数派同义理派的片面性。在义理方面,突出“对待”、“流行”两范畴,丰富了《周易》的朴素辩证法思想,显示《周易》宇宙代数学的魅力,对清代王夫之等人的易学研究深有启迪。其次,特别注重象学,对卦爻象的内涵作了深入抉发,尤其对错综、中爻、爻变关系用力最勤,多有独到见解,予后世易学启发亦大。再次,坚持以图明道原则,创制了许多易图,充分显现易卦的网络结构关系,推动易学象数思维的丰富和发展。改变陈抟、周敦颐的《太极图》构图思路,创作《来氏太极图》,开阴阳鱼太极图之先河。以上特点,亦即对长江易学发展作出的贡献。来知德虽接受先天易学和太极图说的思想影响,却同邵雍、周敦颐的思想大不一样,他的《太极图》是独创的,其易学理论是别开生面的。他曾写诗一首题为《研易》,坦陈胸怀云:“个中原有先天易,壁上新添太

极图。欲与庖羲相揖让，日间那得此凡夫！”^①

第三节 智旭以佛解《易》的《周易禅解》

智旭(1599—1655)，明代四大高僧之一。俗姓钟，号藕益禅师。江苏吴县人。年轻时学举业，通五经。二十四岁出家，云游东南，居九华山，晚年移居浙江孝丰之灵峰寺。主张三教一贯。著《四书解》、《周易禅解》等。《周易禅解》乃佛教界以佛解《易》的代表作。

智旭用佛家“四悉檀”观点，看待《易经》和《易传》。“四悉檀”乃梵语，有教化之义，谓普施佛法，令众生受感化而有成就。佛教认为宣扬佛法分四种层次，即四种“悉檀”。讲述浅显的道理，令人听了喜爱者，称“世界悉檀”；讲法后令人生善根，一心向善者，称“为人悉檀”；针对众生实际，遣除其恶病者，称“对治悉檀”；讲使人悟入圣道的高深道理，称“第一义悉檀”。智旭认为从伏羲画卦到孔子作《易传》，《周易》有四个发展层次。

“伏羲但有画而无辞，设阴阳之象，随人作何等解，世界悉檀也；文王《彖辞》，吉多而凶少，举大纲以生善，为人悉檀也；周公爻辞，诚多而吉少，尽变态以劝惩，对治悉檀也；孔子‘十传’，会归内圣外王之学，第一义悉檀也。”^②

智旭写《禅解》的根本目的，正如他自己所说的：“以禅入儒，务诱儒以知禅。”

本着“佛之说法，不外自行、化他二途”的原则，智旭认为《周易》上经，偏重于“自行”，即自利；下经重在“化他”，即利他。他说，下经始于乾坤之性德；终于坎离之修德，为“自行”因果具足。

① 载《古今图书集成》卷九十。

② 《周易禅解·乾》，台湾新文丰出版公司，1979。以下简称《禅解》。

上经始于咸恒之机教，终于既济、未济之无穷，为“化他”能所具足。^①此二篇之大旨也。

智旭对《周易》中“变易”与“不易”的解释，颇富哲理，显示其引儒入禅的思想闪光。

“历尽万别千差世事，时地俱易，而不易者依然如故。吾是以知‘日月稽天而不历，江河竞注而不流’，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易；常与无常，二鸟双游。”^②

“常与无常，二鸟双游”体现了朴素辩证法思想，以之解释易与不易的辩证统一，颇为得体，较僧肇高出一筹。

一 玄妙易理，总关佛性

佛性，是佛教所说的一切众生都有觉悟成佛可能性，又称法性、涅槃、般若、如来藏。

《周易》以乾为纯阳，具有刚建德性。它无所不在，主宰万物的生成变化。智旭以乾元喻佛性，旨在说明佛性无所不在，众生皆具佛性。

《文言》曰：“大哉乾元，刚健中正。”《禅解》云：“佛性常住之理，名为乾元。”他认为二者的性质、特点完全一致。

“佛性常住之理，能出生、成就百界千如之法。其性雄猛，物莫能坏，故名‘刚’；依此性而发菩提心，能动无边生死大海，故名‘健’；非有无、真俗之二边，故名‘中’；非断常、空假之偏法，故名‘正’。”^③

《周易》把乾元比作太阳（大明），谓“大明终始，六位时成”。

① 《禅解·咸》。

② 《禅解·读卦》。

③ 《禅解·跋》。



《禅解》借“大明终始”之意，申论佛性特点：“知其始亦佛性，终亦佛性，不过因于迷悟时节因缘，假立六位之殊。位虽分六，位位皆龙，所谓理即佛，乃至究竟即佛。”^①

《文言》曰：“潜龙勿用，阳气潜藏；见龙在田，天下文明；终日乾乾，与时偕行；或跃在渊，乾道乃革。”描述了龙在不同形势下的不同表现。智旭亦以此喻佛性的种种变化：“佛性隐在众生中，故‘潜藏’；一闻佛性，则知心、佛、众生三无差别，故‘天下文明’；念念与观慧相应无间，故‘与时偕行’；舍凡夫性入圣人性，故‘乾道乃革’。”^②

《乾·彖》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”智旭认为佛性的变化亦如乾道，有保合太和之时，指出：“此常住佛性之乾道，虽亘古亘今，不变不坏，而俱足一切变化功用，故能使三草二木各随其位而证佛性。既证佛性，则位位皆是法界，统一切法无有不尽，而保合太和矣。”^③

《周易》讲乾元，总与坤元相对，乾与坤、一阳一阴，不可分离。《禅解》深明其理，云：“乾坤实无先后，以喻理智如一，寂照不二，性修交彻，福慧互严。”^④智旭借乾道，喻佛性的常住性、普遍性、变化性，其思想多有可取。

二 经传奥旨，无非佛陀教化

佛法，指佛陀的教化，教导众生，使之感化信佛，修行成佛。佛陀说法，有因人而异的特点。智旭认为，《周易》主旨正是如此。《周易》每卦均有六爻，爻辞义理每不同。智旭借此解释佛家因人说法的原则。观卦六爻即如是：

① 《禅解·乾·彖》。

② 《禅解·乾·文言》。

③ 《禅解·乾·彖》。

④ 《禅解·坤·彖》。

“约佛法释六爻者，初是外道，为‘童观’，有邪慧故。二是凡夫，为‘窥观’，耽味禅故。三是藏教之机，进为事度，退为二乘。四是通教大乘初门，可以接入别圆，故‘利用宾于王’。五是圆教之机，故‘观我即是观民’，所谓心、佛、众生，三无差别。上是别教之机，以中道出二谛外，真如高居果头，不达平等法性，故‘志未平’。”^①

智旭更将十界，配天地之数。《易传》讲“天数五、地数五，五五相得而各有合”。汉代易学家分为五生数与五成数，二者相结合而生五行。智旭引用十数表十道，并将十道中圣凡配合而成五对。

“约出世法者：一是地狱之恶，六是天道之善，为善恶一对；二是畜生之惑，七是声闻之解，为解惑一对；三是饿鬼之罪苦，八是支佛之福田，为罪福一对；四是修罗之瞋恚，九是菩萨之慈慧，为慈瞋一对；五是人道之杂，十是佛界之纯，为纯杂一对。”^②

六道称六波罗密，加上二乘、菩萨与佛，又称十道，或十波罗密，都是讲从生死此岸到达涅槃彼岸的修行次第。这同《周易》之分六爻，《河图》之有十数，本不相干。然而，将十界划分为圣凡五对，却是符合易学对立统一原则的。

智旭用法界变化，不容执着之理，释《易传》“为道屡迁”、“唯变所适”的原则。指出：“虽近在日用之间，而初无死法，故‘为道屡迁’；随吾人一位一事中，具有十法界之变化，故‘变动不拘，周流六虚’；界界互具，法法互融，故‘上下无常，刚柔相易’；所以法法不容执着而‘唯变所适’。”^③

《易传》云：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”

① 《禅解·观上九》。

② 《禅解·河图》。

③ 《禅解·系辞下》。

智旭以佛理释善与不善的种种界限,要求人们及早分辨之。他说:“十善为善,十恶为不善;无漏为善,有漏为不善;利他为善,自利为不善;中道为善,二边为不善;圆中为善,但中为不善。……所以千里之行始于一步,必宜辨之于早也。”^①

智旭解经传,力图弘扬佛法,规劝众生一心向佛,不堕二边,以求顿悟。

三 卦象爻辞,多论心法

心法指佛子修行中的种种心理、精神现象,反映了修行者的心态及功德的深浅。智旭以心法观念解易,认为卦爻辞和《易传》思想多是有关佛子心态的分析。

智旭以《谦》卦爻辞,论述修行者的不同心态,很有启迪作用。他说:“初六是沙弥小童,故为‘卑以自牧’;六二是守法比丘众,故为‘鸣谦贞吉’;九三是弘法比丘,宰任玄钢,故为‘劳谦君子’;六四是外护人中优婆塞等,故恒谦让一切出家大小乘众,而为‘撝谦’乃不违则;六五是护法欲界诸天,故能摧邪以显正,而‘征不服’;上六是色、无色天,虽变亦护正摧邪,而禅定中无恚相,不能作大折伏法门,故‘志未得’。”^②借《谦》卦爻辞的臧否各有分寸,刻画佛子的六种心态,入木三分。

智旭复引《解》卦六爻之间的比应关系,说明由于所具定慧果位不同,相互之间存在“相应”或“对治”关系。

“初以有慧之定,上应九四有定之慧,惑不能累,故‘无咎’。九二以中道之慧,上应六五中道之定,而六三以世间小定小慧,乘其未证,窃思乱之,故必猎退狐疑,乃得中直正道。……六五以中道之定,下应九二中道之慧,慧能断惑,则定乃契理矣。上

① 《禅解·坤·文言》。

② 《禅解·谦上六》。

六以出世正定,对治世禅世智、邪慢邪见,故‘无不利’。”^①

《噬嗑》卦爻辞,反映古代对不同罪犯,量用轻重不同的刑罚。智旭假借此义,以表明佛子义法之别,颇富有启发性。

“观心释者:初九境界一发,即以正慧治之,如‘灭趾’而令其不行。六二境界未深,即以正定治之,所噬虽不坚硬,未免打失巴鼻。六三境界渐甚,定慧又不纯正,未免为境扰乱,但不至于堕落。”^②

《剥》卦上艮下坤,其卦象乃一阳居五阴之上,智旭以此卦象喻世道与佛理。指出:以剥之“六爻约世道,则朝野无非阴柔小人,唯一君子高居尘外。约佛化,则在家出家,皆以名利相磨,惟一圣贤远在兰若。约观心,则修善断尽,惟一性善,从来不断”^③。

《系辞》谓小人“以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩”。智旭借此告诫修行者,当时时自省。他说:“夫戒定之器,必欲其成;障戒障定之恶,必宜急去。勿轻小罪以为无殃,惩之于小则无咎,酿之于终则必凶,修心者所宜时时自省、自改也。”^④

四 爻象河图,启示修证之要

智旭解《易》的主导思想,在于借《周易》图象及卦爻辞,劝导人们一心向佛,诚心修行。他将正念、六度、三学思想,贯通到《易》理诠释中去。

智旭以“六度”释《易》,将六度与坤卦六爻之义紧密结合。指出:“坤之六爻,即表六度。布施,如‘履霜’,驯之可坚冰。……持戒,则‘直方大’,摄律仪,故直,摄善法,故方,摄众生,故大。忍辱,为‘含章’,力中最故。精进,如‘括囊’,于法无

① 《禅解·解上六》。

② 《禅解·噬嗑上九》。

③ 《禅解·剥·象》。

④ 《禅解·系辞下》。



遗失故。禅定,如‘黄裳’,中道妙法定界故。智慧,如‘龙战’,破烦恼故。”^①

不难看出,坤卦爻辞的内容,在开导人们观物、处世的基本原则,同佛教六度修行的对应解释,确有启发。智旭更用《周易》河图之数及其方位,诠释十波罗密,所提示的内容,更为深刻。

“又约十度修德者:一是布施,六是般若,此二为福慧之主,如地生成万物,故居下,二是持戒,七是方便,此二为教化之首,如天普爱万物,故居上。三是忍辱,八是大愿,此能出生一切善法,故居左。四是精进,九是十力,此能成就一切善法,故居右。五是禅定,十是种智,此能统御一切诸法,故居中。实则界界互具,度度互摄。盖世间之数,以一为始,以十为终,《华严》以十表无尽。当知始终不出一心、一尘、一刹那也。”^②

将十波罗密组合为五对,与河图之数所居方位对应,以此解《易》可谓独出心裁,别开生面。

《文言传》提出:“上下无常,非为邪也;进退无恒,非离群也,君子进德修业,欲及时也。”智旭以修行佛法的要求,对此作了深入解释,劝导众生及时修行。

“直观不思议境,为上;用余九法助成,为下。心心欲趋萨波若海,为进;深观六即不起上慢,为退。欲及时者,欲于此生了办大事也,此身不向今生度,更向何生度此身?”^③

欲证法身,识般若,获解脱,关键在戒定断惑。智旭引用“公用射隼于高墉之上”的意境,说明断惑识慧的紧迫性。解释射隼云:“隼者,禽也,弓矢者器也,射之者人也。君子藏器于身,待时而动。”智旭以此解释修行的要务云:“隼喻惑,器喻戒定,人喻

① 《禅解·坤初六》。

② 同上。

③ 《禅解·乾·文言》。

慧。……如人有慧，故能以戒定断惑也。宗门云：‘一兔横身当古道，苍鹰才见便生擒’，亦是此意。”^①

这是说众生断惑趋佛，应如苍鹰擒兔一样，迅猛异常，毫无迟疑。

履六三爻辞云：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶。”智旭引用之，以严厉呵斥不知修德，高谈佛性的人。他写道：“知性德而不知修德，如眇其一目；尚慧行而不尚行行，如跛其一足。自谓能视，而实不见正法身也；自谓能履，而实不能到彼岸也。高谈佛性，反被佛性二字所害。本是卤莽武人，妄称祖师，其不至于堕地狱者鲜矣。”^②

智旭大师撰写《周易禅解》，用意有二，一方面将《周易》思想纳入佛教思想体系，诱导儒者一心修禅，共证菩提；另方面，将佛教基本教义纳入《周易》，借儒学之瓶，盛佛家之酒，正是“借花献佛”之用心，于《易》于禅均有妙悟。是以《禅解》不失为长江易学之奇葩。

① 《禅解·系辞下》。

② 《禅解·履六三》。



第十章

清代长江易学发展综述

以 1840 年为界,清代二百六十余年的历史分为前后两个不同时代,前期为中国古代社会,后期为中国近代社会。此编主要论述清前期的长江易学。清代是数千年中国古代史发展的最后一个王朝,历史的久远积累,社会的蹒跚演进,赋予它以批判与创发、整理与总结中国古代文化的历史特征。自魏晋以来,伴随北方民族的武力征服,以及由此而引起的历次民族大迁徙,使中国文化不断南移。到了清代,长江流域不仅发展为中国古代文化的中心,也成为易学的发展重镇。清代文化的这一特征也表现在长江文化,尤其长江易学上。清代长江易学的批判与创发、整理与总结是相互联系的,批判与创发为整理与总结创造了前提,整理与总结则是批判与创发的结果。具体而言,这一时期的易学可分清初和清中两个时期。

清初长江易学的特点是批判与创发的统一,批判主要指批判宋以来的图书象数学(也有反汉易的,但不是主流),创发则在于建立自己的易学体系。围绕着这一特点,主要表现为以下倾向:

批判汉以来象数学,尤其是宋易图书之学,开一时学术风气,主要有顾炎武、黄宗羲等。顾炎武(1613—1682),初名绛,明亡后,改名炎武,字宁人,号亭林。江苏昆山人。他除《易音》外,

没有易学方面的专著,但在其《文集》、《日知录》中包含着丰富的易学思想。他对汉易鄙视,既重考据、主训诂方法,亦重发挥易理,大体属宋易系统。其注重考据训诂的特点,为后来乾嘉易学所继承,其重义理的特点则几成绝学。黄宗羲(1610—1695),浙江余姚人,字太冲,号南雷,学者称梨洲先生。所著《易学象数论》,首论象,如河图洛书、先天卦位、纳甲、纳音、卦气、卦变、互卦、筮法、占法等,以为似是而非者析其离合,反对把它们依附于《易》。次言数,如乾凿度、元包、潜虚、皇极数、六壬、太乙、遁甲,批判它们有悖于《易》。此书系统地清理了汉以来象数学著作,有力地批判汉以下象数学,尤其是宋以来的河图洛书之学,开清初批判宋易图书学之先声。

在批判的基础上提出自己新主张者,主要有方以智、王夫之、钱澄之等。方以智(1611—1671),安徽桐城人,字密之,号曼公。崇祯十三年(1640)进士,任翰林院检讨。明亡出家为僧。著《东西均》、《通雅》等,另有易学专著《周易图象几表》,以及《周易时论合编》的有关部分。其治《易》大旨兼收义理与象数,以象数明义理,对以前的象数之学作了一次彻底的清理与批判,与旧象数学划分了界限,发展了易学中的象数传统,具有思辩色彩,集明以来象数研究之大成。王夫之(1619—1682),湖南衡阳人,字而农,号姜斋。晚年隐居衡阳石船山,世称船山先生。明崇祯举人。著《周易稗疏》、《周易内传》、《周易内传发例》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易考异》等。其为《易》,批判汉以下象数学传统,以及魏晋以来抛开象数,片面追求义理的易学倾向,以张载为宗,兼顾象数义理,抉发奥旨,建立起富有批判哲理经世精神的易学思想体系,深化了义理易的哲理性,可谓是宋以来义理易的集大成者。钱澄之(1612—1694),安徽桐城人,字钦光,自号田间老人。其学初从京房、邵雍入,言象数颇详,师承黄道周遗绪。后又兼求义理,以义理解说象数,但亦不废河图洛



书。代表作为《田间易学》。总体而言,参取王弼《周易注》、孔颖达《周易注疏》本、程颐《伊川易传》,而大旨以朱熹之说为归。

长江易学在批判宋易图书象数学的同时,有拔宋旗立汉帜的态势,开始向汉易转变,代表者有黄宗炎、毛奇龄、胡渭等。黄宗炎(1616—1686),浙江余姚人,字晦木,黄宗羲之弟。易著有《周易象辞》、《周易寻门余论》、《图书辨惑》等。继承其兄黄宗羲,对图书象数学进行考辨批判。经其考辨,揭示宋易图书学的道家性质。但四库馆臣称他诋斥宋儒,词气亦伤太激。由于他的批判,进一步加剧了学风由宋向汉的转变。毛奇龄(1623—1716),浙江萧山人,字大可,学者称西河先生。著有《仲氏易》、《推易始末》、《易小帖》、《易韵》、《河图洛书原舛编》、《太极图说遗议》、《春秋占筮书》等。与王夫之、顾炎武、黄宗羲等人有所不同(他们虽说批判图书学,但尚未倡导汉易),毛奇龄在批判宋易,辨证图书之学的同时,提倡汉易,发明荀爽、虞翻、干宝等易,旁及卦变,卦宗之法,为开汉易风气的代表之一。梁启超对其易学评道:“若论清学界最初之革命者,尚有毛奇龄其人,其所著《河图原舛编》、《太极图说遗议》等,皆在胡渭前,后此清儒所治诸学,彼亦多引其绪。”^①胡渭(1633—1714),浙江德清人,字朏明,号东樵。代表著作为《易图明辨》。该书继承当时批判宋易图书象数学的成果,对其进行全面系统地驳斥,是清初以来易图辨伪之集大成者。时人评论他辨图书学的成就在梨洲兄弟及西河诸人上。后来梁启超在《清代学术概论》中也强调:“须知所谓无极、太极,所谓河图、洛书,实组织宋学之主要根荄。宋儒言理、言气、言数、言命、言心、言性,无不从此衍出。周敦颐自谓‘得不传之学于遗经’,程朱辈祖述之,谓为道统所攸寄,于是占领思想界五六百年,其权威几与经典相埒。渭之此书,以《易》还

① 梁启超:《清代学术概论》五。

诸羲文周孔,以图还诸陈邵,并不为过情之抨击,而宋学已受致命伤。”^①实为不刊之论。

如果说顾炎武、黄宗羲、黄宗炎兄弟对宋易的批判,多少以义理易为宗旨,那么毛奇龄、胡渭等从文献出发对宋易先天易学、河洛之学给予彻底的批判,则使长江易学向考据方向转变。

清初长江易学这一批判与创发的特征,不仅为乾嘉时期汉易的复兴提供了思想基础,同时也昭示着全面整理与总结传统易学时代的到来。清中叶的长江易学的特征可以概括为整理与总结的结合。

侧重整理与总结汉易的有惠栋、张惠言、江藩等。惠栋(1697—1758),江苏吴县人,字定宇,号松崖,人称小红豆先生。易著有《周易述》、《易汉学》、《周易古义》、《易例》等。其为学拔宋旗立汉帜,全面复兴汉易,对汉易进行整理。他广采汉易,如孟喜、虞翻、荀爽、京房、郑玄、干宝等,附以己意,发明汉易之理,以辨正河图、洛书、先天、太极之学。通过对汉易的搜辑钩稽,使失传已久的汉易得以重现,被时人推为汉学之绝者千有五百余年,至是灿然复章。张惠言(1761—1802),江苏武进人,字皋文。嘉庆四年进士。著有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易礼》、《虞氏易事》、《虞氏易候》、《虞氏易言》、《周易郑荀义》、《周易荀氏九家义》等。他治《易》,专述汉人之说,辑录孟喜、姚信、瞿子玄、蜀才、京房、陆绩、干宝、马融、宋衷、刘景升、王肃、了夏等十多家之说,对于引文加以考证、疏解、注明出处,使过去散见于古籍中的《易》彰显出来。在此基础上,他尤推崇虞翻之学,遂以治虞氏《易》而名重海内。江藩(1761—1830),江苏扬州人,字子屏,号郑堂,惠栋再传弟子。所作《周易述补》旨在承其师传惠栋之学,补《周易述》未完成部分。他遵循惠栋书旧体,严守荀

① 梁启超:《清代学术概论》五。



爽、虞翻诸家之义例，所释字义多援证古义，发前人所未发。

兼采汉魏晋至唐以来易的有孙星衍、阮元、王引之等。孙星衍(1753—1818)，阳湖人，字渊如。乾隆五十一年以一甲进士授翰林院编修，充《三通》馆校理。所作《周易集解》，取李鼎祚《周易集解》，合于王弼《周易注》，又采集书传所载马融、郑玄诸家注，及唐史徵《周易口诀义》中古注，附于其后。凡许慎《说文解字》、陆德明《经典释文》、晁说之《古易音训》所引经文异字、异音，亦采录附见于本文，可谓汉唐以来《易》注的汇合。时贤以为其书搜罗之富，抉择之精，当与所撰《尚书今古文注疏》并传。阮元(1764—1849)，江苏仪征人，字伯元，号芸台。乾隆五十四年进士。校刻十三经，于《周易》作《周易校勘记》(附：《周易略例校勘记》、《周易释文校勘记》)，取唐《石经》、宋本汲古阁本等，合加校勘，在文字训诂、校勘上作出贡献。今本《十三经注疏》中的《周易注疏》成为最好的版本。王引之(1766—1834)，江苏高邮人，字伯申，号曼卿。与其父王念孙以小学名家，被称誉为“高邮二王”。所著《经义述闻》收入《周易》经传字词训解一百余条，纠正前人误解、典释颇多。

又有另辟蹊径的，如程廷祚、焦循。程廷祚(1691—1767)，江苏江宁人，字启生，号绵庄，晚号青溪居士。著有《大易择言》、《易通》，以及《青溪集》中的易论等。其治《易》力排象数之学，既抛弃了邵雍、周敦颐、朱熹的象数学，也不承认两汉易学的互卦、卦变、卦气之说。惟以义理易为宗，提出“生生之谓易”，只有“生生”，才“日新”，“以两为体”等思想。在当时汉易占主导地位条件下，对《易》义理探讨作出贡献。焦循(1763—1820)，江苏江都人，字里堂。嘉庆六年举人。著有《易章句》、《易通释》、《易图略》、《易话》、《易广记》等。其治《易》批判汉易卦变、两象易、纳甲、纳音、卦气六日七分、爻辰等理论，亦反对宋易，从《周易》本身出发，采用“实测”、“齐同”、“比例”、“假借”等释《易》

方法,并依此提出旁通、相错、时行三条易例,以此对《周易》的卦爻象和卦爻辞作出全新的解释,构建起自己独特的数理易学体系。

另外值得一提的是由四库馆臣编纂的《四库全书》和阮元主持的《皇清经解》。两书网罗大批长江易学方面的著作,可谓集传统长江易学之大成,充分反映了整理与总结这一历史特征。总之,批判创发与整理总结不仅是对易学的一个发展,同时也为后人研究提供了深厚的思想遗产和珍贵而丰富的文献资料,其功不可没。清代前期的长江易学博大恢弘,气象万千,我们从不同的角度、不同的层面去审视它,皆可以领略其间的历史魅力。





第十一章

清初长江易学

清初长江易学,承晚明易学开启的路径,带着急剧动荡的时代色彩,呈现出既有别于先前的宋明易学,又不同于尔后的乾嘉易学的历史特征。这一特征可以归纳为批判与创发,主要表现在以下两方面:第一,发挥易理,经世致用。清初长江易学以义理易为主,对《周易》经传的诠释,大都遵循程颐的《伊川易传》和朱子的《周易本义》,着力发挥《周易》义理,进一步深化了义理易。当时的易学研究涉及经学、史学、文学、先秦子学、性理天道、音韵乐律、天文历算、地理沿革诸领域,他们的学术实践,为有清一代学者对传统易学进行全面整理和总结,奠定了雄厚的根基。清初长江易学亦并非空谈义理,只在理论上作表面文章,而是学以经世,治易以经世致用,则是其深刻的历史本质。由于明清鼎革所带来的历史剧变,使社会陷入空前的危机中。于是自明万历末年兴起的经世思潮,至清初空前高涨。南北大儒通过治易对明末以来的社会积弊痛下针砭,力主讲求当世之务的经世实学,具体探讨国家政治制度,引古筹今、学以经世的倡导,成为易学界的共识。第二,改造批判宋易。到清初,在批判心学思潮的影响下,对程朱义理之学进行修正。表现在易学中主要从两个方面改造批判。其一,以义理易为主,集中对邵雍的先天易学和河洛之学,以及汉以来的象数之学进行全方位的批判,指

出象数学缺乏义理,不重经世的特征。其二,受经学即理学的影响,从文献考证和辨伪的角度,与宋易中的图书之学和邵雍的先天易学展开辩论,掀起清算图书之学的高潮。他们系统地揭露了图书易学和先天易学与道教的关系,指出宋易中的象数学并非《周易》本来面貌,并批评了朱熹于《本义》和《启蒙》中宣扬图书之学的错误,通过这次清算,为乾嘉时期汉易的复兴扫清道路。

第一节 方以智的思辨易学

方以智(1611—1671),字密之,号曼公,别号无可,又称愚者、药地、墨历、木立、弘智等。南直桐城人。崇祯十三年(1640)进士,任翰林院编修等官。明亡后流离岭南,一度追随南明永历政权。晚年为僧,活动于闽赣。因受诬下狱,病死江西万安。他是清初著名思想家,史称其“博涉多通,自天文、輿地、礼乐、律数、声音、文字、书画、医药、技勇之属,皆能考其源流,析其旨趣,著书数十万言”^①。主要著作有《浮山文集》等。他生于四世传《易》之家,曾祖方学渐著有《易蠡》,祖方大镇著有《易意》,父方孔炤著有《周易时论》,因此尤精于易,于易有《物理小识》、《东西均》、《药地炮庄》、《易余》、《古今性说合编》、《周易时论·后跋》,以及《周易时论》中有按语或解说,称为“智按”、“智曰”、“愚者曰”、“浮山曰”等。他的易学主要继承了易学史上象数学的传统,融义理于象数中,建立一套富有思辨色彩的易学体系。

一 高扬图书象数学的文化价值

方以智的象数学有其家学渊源,在述其父易学传统时说:

^① 《清史稿·列传·逸逸一》。



“会扬、京、关、邵，以推见四圣；发挥旁通，论诸图说。自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮傅钩钏也。至康节乃名河洛之原，考亭表之，学易象，或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义者哉！”^①其父推崇汉易，反对魏晋玄学易，因为汉易直接伏羲、文王、周公和孔子，宋易象数学，尤其是邵雍的图书易，又是对汉易的继承与发展。但与纯粹象数有所不同，既不赞成离开义理而言占的术数，也反对废象数而空谈义理，主张以象数为核心，统摄义理。方以智幼受庭训，其父的易学无疑对他产生影响。另外，他也受其师虚舟（王宣号）的影响，于此写道：“智十七八，即闻先生诸论，旷观千世，尝诗书歌咏间，引入闻道深者，征之象数。其所杂著，多言物理。是时先生年七十，益深于《河》、《洛》，扬、京、关、邵，无有能出其宗者。”^②又：“余小子少受《河》、《洛》于王虚舟先生。”^③总之，方以智的易学路数与其父及师的教诲与影响分不开。

方以智论象数提出“虚空皆象数”的命题。他说：“一有天地，无非象数也。大无外，细无间，以此为征，不者洸洋矣。”^④此种提法受其父方孔炤“虚空皆象数”^⑤一说的影响。方以智其子方中通也说：“老父（以智）会通之曰：虚空皆象数，象数即虚空。”^⑥方以智所谓“虚空皆象数”的观点是方氏易学的基本观点，也是其象数学的出发点。

方以智所理解的象数与术数不同，他主张融义理于象数之中，因此重在强调象数的意义和价值。如说：“河洛卦策，征其端

① 《周易时论合编》卷末，《后跋》。

② 《浮山文集后编》卷之一，《虚舟先生传》。

③ 《周易时论合编》卷末，《后跋》。

④ 同上。

⑤ 《周易时论合编》卷首，《凡例》。

⑥ 《周易时论合编》卷首，方中通语。

几,物理毕矣。岐伯曰:六合之内,不离于五。邵明小衍,其约几乎。肢官蛻蠕,象纬声光,是造化物理之符。历律医占,为盈虚损益。通类引触之籥,世士苦于世累,好修则守常理,有才则溺词章,豁达则喜放懒,谁肯精致开诚,以决质俟之疑乎!平子、冲之,一行,康节间出,难遇也。”^①河洛图式、五行之数 and 邵雍的小衍之数,均是描述自然发展的范式,反映自然界的千变万化及其法则。而那些固守常理、沉溺词章、喜欢放懒之人,不以象数精研这些变幻莫测的现象,不能解惑去疑。只有张衡、祖冲之、僧一行、邵雍精通象数学的学者,才能认知和把握自然界的发展与变化。

他又说:“日月星辰,天悬象数如此。官肢经络,天之表人身如此。图书卦策,圣人之冒准约几如此。无非物也,无非心也,犹二之乎?自黄帝明运气,唐虞在玑衡,孔子学易以扪闰衍天地之五,历数律度,是所首重。儒者多半弗问,故秩序变化之原不能灼然。”“核实难,逃虚易,洸洋之流,实不能知其故,故吹影镂空,以为恢奇。其言象数者,类流小术,支离附会,未核其真,又宜其生厌也。于是乎两间之真象数,举皆茫然矣。”^②“冒准”、“约几”本于《系辞》“冒天下之象”和“易与天地准”、“知几,其神乎”。“运气”指《内经·素问》中的五运六气说。“扪闰衍天地之五”,指《系辞》大衍章。圣人制定的象数学虽出于主观之心,但旨在说明自然界事物与人事的发展变化,如同医学、天文历法一样,都是为人服务的,因此心与物是统一的。后儒不懂得象数之学的真正内涵,抛弃其中的义理,而流于占验吉凶的小术。把象数学看成是“核实”之学,反对逃虚,体现以象数经世的务实特征。

① 《通雅》卷首之二,《读书类略提语》。

② 《物理小识》卷一,《象数理气征几论》。



方以智所理解的象数学重在“核实”，反对务虚，因此进一步讨论了象数与理气的关系。对此，有以下看法：“因象而知无象，则无象之理始显，因象有数，有数记之，而万理始可析合，则象数乃破执之精法。”^①象数不可分离，“因象有数”指爻象有刚柔阴阳，故有数数之，以表示不同。象、数、理的关系是，“因象有数，有数记之，而万理始可析合”，对理的分析是建立在象数基础上的。他提出“因象有数”的命题，大体发挥了黄道周、方孔炤“因象立数”、“象历为数”的观点。又说：“凡不可见之理，寓可见之象者，皆数也。以数极数而知之，皆著也。”^②至理一合，无所不合，“天地间之万理万事毕于象数”^③。卦爻象中之理原不可见，但因为有数而得以表现，数是象中之理的表征。从某种意义上说，象数可以说是理事的归宿。

他论理与数的关系写道：“冒言之，理与数相倚也。无理数与理数亦相倚也。犹夫一与二之相倚也。立卦生爻，依数而理寓焉。尽性至命，则超于一切而依然一切也。此节序森列之理数，分毫不坏也。示人研极，则倚数穷理，即逆是顺。圣人开成，则倚数穷理，是饮食耳。故会通者，以为象数，一切是象数；以为道理，一切是道理。”^④“相倚”、“尽性至命”本于《说卦》“参天两地而倚数”和“穷理尽性以至于命”。数有奇偶，本于参两之数，奇偶之数相依相存，理与数也相互依存。卦爻象产生后，依数而理寓于其中，“穷理尽性以至于命”皆依理数而行，圣人无论是修身养性、格物穷理，还是开物成务、经世致用，都要遵循“倚数穷理”的法则。“会通”就是要打通象数与义理的关系，两者兼顾。

对于理气与象数，他说：“为物不二之至理，隐不可见，质皆

① 《东西均·象数》。

② 《周易时论合编》卷之九，《系辞上传》右第十章。

③ 《周易时论合编》卷之九，《系辞上传》右第九章。

④ 《周易时论合编》卷之一三，《说卦》右第一章。

气也。”^①事物之理隐藏在其内部不可见，但事物的质由气构成可见，可以说理由气见，因为气是有形的。“象数者，正因、公因之表也。”“理与象，气与形，皆虚实有无之两端而一者也。气发为声，形托为文，象即有数，数则可记。”正因即理，公因即心，或称太极、自然。象数是作为本体的心、理、自然、太极的外化。客观外界可以用象数来反映，“是则因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则天地间之象数皆心也，非皆是内也”。象数是移入人心的客观。“圣人因之作《易》，积辰为岁，积爻为象，因象立数，因数明卦。混沌之先，先有图书象数，圣人乃是一抄书客耳。”^②从虚实有无角度看，理气象数各为一端，实际上是统一的整体，这个整体是以客观世界为基础。

方以智主张象数与理统一，因此反对两种倾向，即“世有泥象数而不知通者，固矣；专言理而扫象数者，亦固也”。专言义理而排斥象数，或专言象数而不言义理，均是片面的。在他看来，“岂有通至理而不合象数者乎？执虚理而不象数者，是边无而废有也”^③。理是象数之理，离开象数无所谓理。黄宗羲称他“言河洛之数，另出新意”^④。

关于先天与后天，方以智从自然之天与人为之天角度加以理解，如说：“於穆之天何差？而於穆之天在表法之天中，不得不差，不得不历，历亦不得不差，差则不得不治，治必明时。”“故全有全无之大冒，原不忧其缺少，民用正在差别，后天即先天也。”^⑤“於穆之天”源于《诗经·周颂·维天之命》“维天之命，於穆不已”一句，“治必明时”出自革卦《大象》“君子以治历明时”。“维

① 《物理小识》卷一，《象数理气征几论》。

② 《东西均·象数》。

③ 同上。

④ 黄宗羲：《思旧录·方以智》。

⑤ 《周易时论合编》卷之七，《革》。



天之命”的命，即道，原意是赞美大自然运动不已，这里指自然法则运行的本来状态。“表法之天”，指人对天道运行度数的推算。“全有全无之大冒”说明自然之天的全体。自然的“於穆之天”运行无所谓误差，人为的“表法之天”则有岁差，因此要依岁差修改历法，使其符合天体运行的本来法则，以此来指导民用。在这里，自然之天为先天，人为之天为后天，人根据自然法则修明历法，使后天符合先天，即“后天即先天也”。他还从伦理角度论先天与后天，说：“先天为一，今时为多，舍多无一，舍今时安有先天耶？则今时多识之大畜，即先天一贯之无妄，甚燎然也。”^①依卦序，无妄卦在大畜卦之前。“一”为无妄，即真诚。“多”出自大畜《大象》“君子以多识前言往行，以畜其德”，指学习与修养。一存在于多中，无后天的学习和修养，就不会有先天的真诚，或说先天潜在的真诚品格就不会显现，先天寓于后天之中说明道德的确立离不开培养。这显然与邵雍的先天之学不同。

方氏论河洛图式重视其时空性，指出：“《管子》曰宙合，谓宙合宇也。灼然宇宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁，罗盘而析几类应，孰能逃哉！圣人不恶蹟动，藏智于物。故图书象数，举其端几，而衍《易》以前民用，损益盈虚，推行变化，在其中矣。要不离乎统类配应之时位也。”^②宇指空间，宙指时间。“宙轮于宇”是说时间在空间中循环，“宇中有宙，宙中有宇”是说时间与空间相互包含，为一个统一体。依照河洛图式，自然界一年四季的变化以东西南北中的排列次序进行，即东代表春，西代表秋，南代表夏，北代表冬，中央为土，此为四时配五方。罗盘为辨别方位的仪器，此源于河图，依据罗盘把握自然物运动变化的方向。圣人精研物理，通过河洛图式

① 《周易时论合编》卷之四，《大畜》。

② 《物理小识》卷二，《占候类·藏智于物》。

等象数手段,揭示自然的发展与变化,把河洛图式当成认识事物的工具。

任何民族要发展科学技术,都不能不研究象数。这里所说的象数,当然不只是指易学象数。伽利略说得对,宇宙是摆在我们前面的“一部大书”,“这部著作是用数学的语言写成的。其中的符号就是三角形、圆和其他几何图形。没有这些数学语言和数学符号的帮助,人们就不可能了解它的片言只语;没有它们,人们就会在黑暗的迷宫中徒劳地徘徊”^①。古代中国人在没有获得三角、几何等西方数学知识之前,仍然揭开了许多宇宙之谜,在科学技术领域长期居于世界领先地位。他们在揭开自然秘密的过程中,同样使用了某些数学符号与几何图形。易学象数也可说是这些符号、图形中的一部分。易学象数同古代数学关系密切,在古代科技领域所起的作用,大体说来有两方面。一、古代科学技术积累了大量的经验,取得了丰富的数据,通过象数媒介,对这些经验、数据作了一定程度的概括、提炼,使之去粗取精,去伪存真,将经验系统化、规范化,日趋科学化。二、易学象数为古代科学家们提供了某些思维模式,科学家在这种“宇宙代数学”或科学“助产术”的启发和诱导下,由此及彼,由个别到一般,作出某些创造性的联想和假设,从而促成了某些天才的发现。

由于易学象数有过历史作用,以至由中世纪走向近代的文化历程中,我国一些著名科学家、思想家曾经大胆设想通过改造传统象数方法而迈向近代科学的殿堂。

科学家方以智明确声称自己的为学宗旨有二:一是借远西为问邻,即虚心向西方学者学习,吸取西方科学的优秀成果;二是以邵蔡为嚆矢,即利用北宋学者邵康节、蔡元定所阐发的易学

① 转引自李约瑟:《中国科学技术史》第三卷,第354页。



象数。他说：“智每因邵蔡为嚆矢，征河洛之通符；借远西为郯子，申禹周之矩积。”^①又说：“尝借泰西为问郯，豁然表法，反复卦策，知周公、商高之方圆、积矩全本于《易》，因悟天地间无非参两也。”^②方以智研究易学象数，是同商高以来的传统数学方法紧密结合的。他特别认为中国传统的象数方法同西方科学方法有相通处，力图结合二者来推进自己的思想。他的儿子方中通论述其科学实验过程说：“象纬、历律、药物同异，验其实际，则甚难也。适以远西为郯子，足以证明大禹、周公之法，而更精求其故，积变以考之。”“老父……每有所闻，分条别记，……采摭所言，或无征，或试之不验，此贵质测，征其确然者也。”^③积变以考，精求其故，验其确然，这都是注重科学实验的精神；而精求其故所用的工具则是远西数学和传统的周公、商高之法，即象与数。

二 体用一元的太极观

方以智解坤卦《文言》说：“寂历同时之体，即在历然之用中。今欲执寂坏历，是窃偏权以莽荡招殃者矣。”^④又解无妄卦义说：“专论至体，非真妄所可言也，必无离日用之体，惟正用之，乃无眚耳。”^⑤体不离用，若离用言体，此体非真必妄。他所理解的太极也是体用的统一，如说：“自一至万，谓之大两，而太极者大一也。大两即大一，而不妨分之以为用。”^⑥太极作为体是大一，作为用是大两，大两即大一，体用一元。

他从河图角度讨论太极，说：“北方之一乃小一也。邵子曰一

① 方以智：《物理小识·总论》。

② 方以智：《曼寓草·下》。

③ 方以智：《物理小识·编录缘起》。

④ 《周易时论合编》卷之二，《坤》。

⑤ 《周易时论合编》卷之四，《无妄》。

⑥ 《周易时论合编·凡例》。

非数也。合全图全书谓之大一，即名太极，不落中旁，不离中旁，而先儒以中之五、十指之。正以莫非太极之中，历然中统旁之表也。”“以五居中，象太极，太极动而生阳，静而生阴，两仪具矣。”“本以太极为体，图书为用。究以图书为体，而以太极为用。”^①认为河图整体为大一，即太极。这个大一居于图式中央的中五，它统领四方之数，因此不落亦不离中旁。两仪四象由作为中五的太极动静衍出。太极中五有体有用，其用表现为河洛图式。

他说：“然不知有太极，不以函三明太极，不以二虚一实核太极。不以举一明三用太极，不要归于旋四藏一，四用其三，则太极不可得而知，知之犹无知也。”^②就太极与阴阳两数的关系说，太极作为一整体是一，其本身蕴含着阴偶阳奇之数，阳为一，其自身包括阴--，两数合为三，是太极之用。从河洛图式的中五与四周之数关系看，太极的体是中五，为一，而四周的数为用，体用不离。又说：“衍曰四周之四十，中十、五之所用也。中之十，又五之所用也。故以五用五十，而五十之中又以一用四十九，约言之，五与十相乘而得矣。河图虚五藏中也，大衍虚一藏大一也，虚初挂一，藏万物之初一也。”^③河图中宫十、五是体，四周四十为用，中宫十、五中，五又是体，十是用。五十五中五也为体，五十为用。大衍之数五十，揲蓍中挂一，表示万物的开端，藏而不用，其一为体，四十九为用。

又以践形说解太极与卦爻象的关系：“森森者形乎？无形寓矣。不落二者之形无形，亦寓矣。象数言辞，犹是也。知之，但践其森森而已矣。故曰太极践卦爻之形，於穆践礼乐之形，化裁推行即所以格致研极也，而蓍变卦变具其几焉。”^④“践形”自出

① 《图象几表》卷之一，《河图洛书旧说》。

② 《周易时论合编》卷之十一，《系辞上传》右第十一章。

③ 《图象几表》卷之四，《大衍著原析图》。

④ 《周易时论合编》卷之十，《系辞上传》右第十二章。



《孟子·尽心上》“唯圣人然后可以践形”。如同对自然之天的赞美体现在礼乐之中一样,形而上之道寓于形而下器物之中,太极也寓于有形的卦爻象中,即体在用中,反对把太极当成无用之体。他说:“费象即隐无象,费形即隐无形。因知不落有无之太极,而太极即践卦爻之形矣。总总之论,无非阴阳之象,不知不能蕴于知能。”^①不从有无角度谈太极,太极非抽象的体,而蕴于阴阳卦爻象中。圣人“随处表法,因形知影,而隐用于费,知体在用中乎!知至体大用在质体质用中乎!”^②圣人立表法以费显隐,因形而知影,是知体存在于用中,太极的体用存在于有形质的体用中,因此反对舍用而求体。

方以智从绝待与对待角度论太极,认为太极“先天地万物,后天地万物,终之始之,而终泯天地万物,不分先后终始者也。生两而四八,盖一时具足者也。自古及今,无时不存,无处不有,即天也,即性也,即命也,即心也。一有一画,即有三百八十四”。太极“犹言太无也。太无者,言不落有无也。后天卦爻已布,是曰有极。先天卦爻未阐,是曰无极。二极相待,而绝待之太极,是曰中天,中天即在先后天中,而先天即在后天中,则三而一矣”^③。太极作为本体,即在天地万物之中,同天地万物,无先后之分。太极“不落有无”,是超越有无,把太极当成超越有无的太无、中天。又说:“无对待在对待中,然不可不亲见此无对待者也。翻之曰:有不落有无之无,岂无不落有无之有乎?曰先统后,后亦先,体统用,用即体矣。以故新其号曰太极,愚醒之曰太无,而实之曰所以。”^④“无对待”即“绝待”,表示泯灭差别。太极作为无对待者,自身应超越有无、先天后天,泯灭体用本末的差

① 《周易时论合编》卷之九,《系辞提纲》。

② 《图象几表》卷之一,《图象几表序》按语。

③ 《东西均·三征》。

④ 《东西均·反因》。

别,因此,称为“太无”。太极贯通无极和有极,是取消无极和有极的“无对待者”,无对待的太极存在于对待中。

太极体用也表现其与理气的关系。方以智解《系辞》“易有太极”说:“两间皆气也,而所以为气者在其中,即万物共一太极,而物物各一太极也。儒者不得已而以理呼之,所谓至理统一切事理者也。有精言其理御气者,有冒言其统理气者。故老父分宰理,物理,至理以醒之。”^①宇宙间充满了气,所以为气者即太极,太极存在于气中,万物皆由理气构成,因此,都有太极。每一物也由理气构成,所以“物物各一太极”。太极作为气之所以然,也可称之为理。又“太极非阴阳,而阴阳即太极”^②。阴阳是太极,但太极不等于阴阳,太极包含阴阳,比它内涵更丰富。

他断言:“一切物皆气所为也,空皆气所实也。”物成于气,气非虚皆实。进而提出“气不坏”之说:“考其实际,天地间凡有形者皆坏,惟气不坏。人在其气中,如鱼在水中,地天中,如豆在脬,吹气则豆在脬中,故不坠。泰西推有气映差,今夏则见河汉,冬则收,气浊也。由此征之,虚空之中皆所充实也,明甚。人之不见,谓之太虚。虚日生气,气贯两间之虚者实者,而贯直生之人独灵。”^③以“豆在脬中”喻指地球浮于充满气的太空中,受从西方传入的天体论影响。气贯穿于虚空,包括人也存在于气中,只是无形而人不见称其为“太虚”,虚实只是气的表现形式,具体的有形事物有损坏,气只有转化而没有损坏。又:“气凝为形,畜为光,发为声。声为气之用,出入相生,器世色笼,时时轮转。其曰总不坏者,通论也。质核凡物皆坏,惟声气不坏,以虚不坏也。天地之生死也,地死而天不死。气且不死,而况所以为气者

① 《周易时论合编》卷之一〇,《系辞上传》右第十二章。

② 《东西均·公符》。

③ 《东西均·所以》。

乎？”^①形、光、声均为气的转化形式，声由空气振荡而生，其无形，与气一样不坏，地球上的具体有形之物有成毁、生死，而作为无形的气不死，充满气的天空也不死。所以为气者指太极，太极也永恒。

三 相反相因论

方以智通过对《序卦》和《杂卦》的解释，提出相反相因论。他不赞同苏轼所谓卦序如赋诗断章不拘一格的观点，而主张是有法则的，即“有知反因即公因”^②。反因指相反相成，公因指事物遵循的秩序。于此写道：“帝网之珠，光光相摄，然不序之杂之，岂知反因之有公因，又岂知公因即在反因中，而决于善用乎？序杂皆纯者，大受也。序之使知适当时位之正受也。杂之使知变中之正，犹适当也。”“夫圣人之反复困衡人，以使寡过也，即天地自然之消息也。惟其不得自然，乃所以善享其自然，故先为决其因二贞一之纲宗，然后使之研极以自决焉。”^③公因与反因相反相成，相互包含；序卦相当于公因，杂卦相当于反因，二者也相辅相成。序卦指六十四卦先后相次之理，使人知晓适应所处的时位而行动；杂卦指杂糅众卦，错综其义，使人知晓在变化中如何正当行动。圣人设卦序，断定“因二贞一”为纲宗，“因二”指反因相反相成，“贞一”指永恒不变，把握此二者便可认识事物。

他以对待为《杂卦》之体，把反因当成构成《杂卦》的原则，说：“旧以八经卦提纲，愚谓用四偏以用坎离之中，即乾坤之纯也，杂而不越，纯于杂中也。故二老用四偏，表于上篇，以坎离用中，表于下篇。”“贵知心法，故示忧乐；以明表幽，故贵见著。起

① 《东西均·声气不坏说》。

② 《周易时论合编》卷之一四，《序卦》。

③ 《周易时论合编》卷之一五，《杂卦》。

止见伏,互为损益,而终困者,生安归于困勉也。一知其始,则乐忧通矣,无非相遇也。下篇正以人事之用征之,贵习坎明离之用中矣。饮食男女内外人我,无非上下相济而已。上下者,否泰之反因通类也。”^①文王卦序坎离泰否居上篇,四偏卦震巽兑艮居下篇。《杂卦》则相反,坎离泰否居下篇,四偏卦居上篇。《杂卦》上篇的秩序是乾坤两卦用四偏卦,下篇的秩序为坎离两卦之用中,因为用四偏,所以其卦义相反相因。乾坤之纯在四偏卦和坎离之用中,纯杂相反相因,乾坤作为公因存在于杂卦中。

他具体以公因反因说来解释六十四卦序,旨在说明诸卦之间的相反相成的关系。对于乾与坤的关系,“成物立体者坤也,无体而随物寓体者乾也。其实专直翕辟,两交一贯,而不得不互析以研之。若执见相高,则偏言乾偏言坤,皆病矣”^②。坤为地有体,乾为天无体,但寓于坤体之中,天地不分,乾主变通,坤主序别,虽功能不同,但相互依存,应相互分析研究。于屯蒙两卦,“治教即心法也。贵习乎险,而即初以止于不动,贵正其初,而以明养其不明者也”^③。屯卦坎上震下,谓险而动,要靠治理,蒙卦艮上坎下,艮为止,止初险而动,要靠教化,屯蒙处蒙昧之初,化蒙昧,离不开治与教,屯蒙两卦相反相因。对于剥复两卦,“人止于复言学问,岂知不剥不复之故耶?杂卦传曰,烂也,反也。善于图画硕果之仁,漫长其乾元之干者也。仁必克核而芽出反生,则仁烂矣。发而参天,全树皆仁,岂非显诸仁乎!”^④剥复两卦既相反又相成,不剥不会有复,如剥为仁烂,芽为复,只有仁烂,芽才生出,如此循环不已。

解既济和未济时说:“因二以济民行,以明失得之极。盖非

① 《周易时论合编》卷之一五,《杂卦》。

② 《周易时论合编》卷之一,《乾》。

③ 《周易时论合编》卷之一,《屯》。

④ 《周易时论合编》卷之四,《剥》。



二不济,不执两端,不能用中。彻源彻流,惟曰不二不一,实则二即是一。君子曰二即一,犹颛顼也,不可济天下也,必著其交济之首尾,思防慎辨,而二中贞一矣。”“易象著分而藏合,易用自分体用以明交用,皆象则皆义也。故曰以壬肾济丁心,以书克济图生,以北游南冥。道家取坎土填离,非表法乎?君臣也,文武也,心迹也,有无也,皆交济也。以疑济信,以戒济福,以惫济安,以丧济得,皆濡首尾者也。君子忧患中,思兼而豫知之,即豫济之矣。”^①“因二以济民行”出自《系辞下》,“思防慎辨”出于既济《大象》“君子以思患而预防之”和未济《大象》“君子以慎辨物居方”,“首尾”为二济卦爻辞“濡其尾”与“濡其首”。既济和未济为坎离相合,坎离两体既相互联系,又彼此对立,合二为一,无相交相济,无此两端,便不能用中。坎离既分立又合为一卦,既分体用又相交为用。如心与肾、洛书与河图、南与北、炼丹术中的坎与离、君与臣、文与武、内心与外迹、有与无等,均相济。疑与信、戒与福、惫与安、丧与得皆相济。

方以智论述相反相因关系不局限于易卦,而扩大到整个自然界。自然界始终存在着相反相因的关系,“吾尝言天地间之至理,凡相因者皆极相反”。对此论证道:“天地惟有阴阳、动静耳,非可以善恶、是非言也。圣人体道尊德以立法,故名字之。一不住,故用因二之一,以济民行。因二剔三,而实非三、非二、非一也。举其半用其余,用余之半皆其半,则所谓相反相因者,相救相胜相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类,无非二端。参即是两,举一明三,用中一贯。千万尽于奇偶,而对待圆于流行。夫对待者,即相反者也。”^②抽象的单

① 《周易时论合编》卷之八,《既济》。

② 《东西均·反因》。

一是不存在的，一是包含二的一，自然界的任何事物都两两相对，共处在一个统一体中，其中一个事物同样也包含两方面，以此类推，一分为二从道理讲总能分下去，因此构成了一个无限的相反相因、相辅相成的链条。对待不是绝对的对立，而是相反相依。

他还揭示自然现象如何相因相反：“且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。霄壤具判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因乎？水湿火燥，至相反也。坎离继乾坤立极，上下经皆终水火，民用甚急，刻不相离。人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？河图相生，必变洛书相克而后成用。四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀。吉凶祸福皆相倚伏。生死之几，能死则生，徇生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉！”^①相反必相因，相因也必相反，表明事物内部及事物之间不仅相反，也包含相因。相因说明相互包涵，相互吸引，相互制约，相反相因相辅相成。一有二，二本于一，同样说明任何事物都有两面性，同时又有统一性，如易卦的错综关系，河图洛书五行的生克关系，自然界的季节变幻，人与动物的生死等。他把相反相因看成天地间的至理，是任何事物存在与发展的根本法则。

方以智通过“几”、“交”、“轮”等范畴，从动态角度阐释相反相因，赋予其转化之义。其解坤卦《文言》“阴疑于阳必战”说：“阴阳本交计也，亦自轮为主客体用，不以交而坏其轮也。直方之体，有何疑乎？用则疑生嫌矣。”^②阴阳既相交，如主客、体用关系一样，可以相互转化，相交与轮转彼此联系，表明相互交织是

① 《东西均·反因》。

② 《周易时论合编》卷之一，《坤》。



一种动态的转化过程。又解其卦辞“元亨利贞”说：“以元亨为利贞，即以利贞为元亨。体贞而用三，即体乾而用四，即体四而用乾矣。有元之四，有亨之四，有利之四，有贞之四，大元会，小呼吸，皆此交轮几而一贯者也。四时行焉，百物生焉，天何言哉！”^①元亨利贞不能截然分开，而是万物成长的四个阶段，它们之间存在着相交轮转的关系，相交指四阶段中的每一段都含有元亨利贞，因此说“有元之四，有亨之四，有利之四，有贞之四”，轮转说明元亨利贞是一个过程，即由元中经亨利到贞后，再由贞下起元，如此循环不已。通过“交轮几”把乾卦辞“元亨利贞”打通，描绘出自然界生化演进的轨迹。

他进一步论述“交轮几”三者之间的关系，说：“何谓几？曰交也者，合二而一者也。轮也者，首尾相衔也。凡有动静往来，无不交轮，则真常贯合，于几可征矣。”“以此三因，通三知，三唯，三谓之符，覆之曰交，曰轮，曰几，所以征也。交以虚实，轮续前后，而通虚实后者曰贯，贯难状而言其几。”^②几指变化之征兆，变化之几在于交，交即交合，合二为一。轮有循环之义，交轮指事物的两面性相互联系，相互交织，相互转化，运动变化不已。“三征”即交、轮、几，这三者合为一体，不可分割。交指虚实两端相交，轮指前后两端相续轮转，几则贯通于交轮之中，事物变化的征兆无非交轮而已。

方以智的易学以象数为核心，对以往象数学的种种流弊给予批判，是对传统象数学的总结发展。他的太极说主张太极在有极中，体用统一，驳斥以太极为虚无的谬说，强调事物的实在性，为务实之学。他提出相反相因、交轮几等命题，旨在说明事物的相济相协，相反相成的交互关系，揭示了事物发展演进的动

① 《周易时论合编》卷之一，《乾》。

② 《东西均·三征》。

因及其规律。总的来说,他的易学吸收义理学成果,结合理学,创造富有义理特色的象数体系,体现清初长江易学创发尤重思辨性的特征。

第二节 王夫之的哲理易学

王夫之(1619—1692),字而农,号薑斋。湖南衡阳人。因晚年隐居衡阳石船山,世称船山先生。清初著名经学家、思想家。王夫之自幼在父朝聘课督下,攻读经史,专意举业,崇祯年间先后考中秀才、举人。此间积极参加“行社”、“匡社”活动,以期经世致用。明亡后投入到反清复明运动中,多次组织起义。曾一度供职于南明永历小朝廷,因意见相左告归。他看到时局已不可逆转,又不愿意折节仕清,以明遗自居而退隐山林,著书终老。他一生著述丰厚,学贯四部,以张载为归,自为墓志铭,有“希张横渠之正学,而力不能企”^①一句,可见服膺之至。其治易自顺治二年起,至康熙二十五年,凡四十余年,所作有《周易稗疏》、《周易考异》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》,以及发挥易学思想的著作《张子正蒙注》、《思问录》等。他治易与汉学家不同,不囿于烦琐的训诂考据,而着力于抉发其中的义理,结合时代阐释经书的微言大义,开了诸多生面。其易学博大精深,在易学史上独树一帜。如果说他的学术思想是对宋明理学的总结,那么其易学则是对以往义理易学的集大成。

一 阐明治易诸原则

王夫之在总结以前易学基础上,提出自己治易的纲领,即:“大略以《乾》《坤》并建为宗;错综合一为象;《彖》《爻》一致、四

^① 《薑斋文集补遗·自题墓石》。

圣一揆为释；占学一理、得失吉凶一道为义；占义不占利，劝戒君子、不渎告小人为用；畏文、周、孔子之正训，辟京房、陈抟日者黄冠之图说为防。”^①以最简洁的语言概括了崇尚文王、周公、孔子，反对汉易象数学和宋易图书派的宗旨。其解易诸原则和体例，主要有以下几条。

“乾坤并建”有以下内涵。其一，乾坤以德界说。他指出：“凡卦有取象于物理人事者，而《乾》《坤》独以德立名。”^②乾坤之德其实是天地之德的一种表现，是人类德性的物化。其二，乾坤无时间先后。乾坤不能分先后，因为天地万物都有阴阳两方面，“六十二卦有时，而乾坤无时”。^③ 乾坤无时，如天地阴阳无先后一样。又说：“《周易》并建《乾》、《坤》于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时，则无有《乾》而无《坤》，有《坤》而无《乾》之道。”^④天地并存，无有先后，乾坤作为天地的象征，也无先后。所谓无时，即无时间先后，也就说明乾坤非历时而共时。

乾坤并建是以乾坤两卦为轴，梳理其他易卦。他说：“《周易》并建《乾》、《坤》为太始，以阴阳至足者统六十二之变通。”^⑤ 乾坤两卦为纯阳纯阴之卦，因此阴阳至足，其他卦皆非至足，是乾坤的变通。又说：“《易》者，互相推移以摩荡之谓。《周易》之书，《乾》、《坤》并建以为首，《易》之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。纯《乾》纯《坤》，未有《易》也，而相峙以并立，则《易》之道在，而立乎至足者为《易》之资。”^⑥《周易》

① 《周易内传发例》二五。

② 《周易内传》卷一上，《坤》。

③ 《周易内传》卷一上，《乾》。

④ 《张子正蒙注》卷七，《大易篇》。

⑤ 《周易内传》卷一上，《乾》。

⑥ 《周易内传》卷一上，《上经乾坤》。

以乾坤两卦并立为体,以六十二卦爻象变化为用,只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯,既相对峙又不相分离,方有易之道。其他诸卦只是乾坤两卦的错综展开。

“错综合一为象”,是说对卦象的认识应全面化,要把一卦和它相关的错卦与综卦联系起来,才能认识该卦的卦象,这种说法强调各卦象之间的互相关系。他提出“《易》之全体在象”的命题:“材者,画象之材也。非象无彖,非彖无爻,非彖与爻无辞,则大象、彖、爻、辞占皆不离乎所画之象,《易》之全体在象,明矣。”彖、象、卦辞、爻辞、占筮等都离不开卦象,强调了象的重要意义,明象是易的主要任务。他在论象与数辞义的关系时指出:“《彖》与《象》皆系乎卦而以相引申,故曰《系辞》,‘系’云者,数以生画,画积而象成,象成而德著,德立而义起,义可喻而以辞达之,相为属系而不相离,故无数外之象,无象外之辞,辞者即理数之藏也。而王弼曰‘得意忘言,得言忘象’,不亦舛乎!”^①这是对“系辞”的解释。就成卦的程序说,由数而得象,象成而义起,奇偶之数,卦画、卦象、卦德、卦义联系在一起,而后系之以辞,解说其义,即“系辞”。文王、周公作卦爻辞、孔子作传,都在于解说伏羲所画的卦象,数辞义都离不开象。又说:“繇理之固然者而言,则阴阳交易之理而成象,象成而数之以得数。繇人之占《易》者而言,则积数以成象,象成而阴阳交易之理在焉。”^②数理离不开象,数由象生,理由象显。

“彖爻一致,四圣同揆”,主张《易》经传不分。彖指卦辞或一卦之义,爻指爻辞和爻义。他说:“以一卦言之,彖以为体,六爻皆其用,用者,用其体也。原其全体以知用之所自生,要其发用以知体之所终变。舍《乾》《坤》无《易》,舍彖无爻,六爻相通,共

① 《周易内传》卷五上,《系辞上传》第一章。

② 《周易内传》卷六上,《系辞下传》第四章。

成一体,始终一贯,义不得异。”^①这是把彖爻关系比作体用,六爻之用同其体,说明一卦之义不可分割。《彖传》、《大象传》是对卦辞的解释,《小象》是对爻辞的解释,彖爻一致,《彖传》、《大象传》、《小象》也应一致。他不同意朱熹“将易各自看”,区分伏羲、文王、周公、孔子之《易》的观点,指出诸圣作《易》一致。孔子作《易传》,其中《彖》、《象》两传就是文王、周公的彖、爻,文王、周公的彖、爻就是伏羲的画象。四圣之《易》只有沿袭,不见断裂。

王夫之不仅以彖爻一致分析《周易》的经传关系,而且还把它当成解《易》的主要方法。他说:“读《易》之法,以彖为主,而爻之杂撰是非,因时物而成者,即其质以思其变,乃谓之知《易》。”^②卦辞统帅诸爻辞,但不否认各爻有相对的独特性,卦辞作为诸爻辞差别的整体,起主导作用。在他看来,诸爻在一卦中的地位不尽相同,传统说法以第五爻为主,余者为辅,这有些简单化。他主张,应从每一卦的具体情况出发,经过分析比较,断定六爻之间的主辅关系。本此,提出卦各有主说,说明一卦的主体表现在某个为主的爻象中,这可以说是彖爻一致方法的具体化。又说:“自此而外,则卦各有主。或专主一爻行乎众爻之中,则卦象、卦名、卦德及爻之所占,皆依所主之爻而立义。或贞悔两体相应,或因卦变而刚柔互相往来,则即以相应、相往来者为主。或卦象同,而中四爻之升降异位,或初、上之为功异道,则即以其升降刚柔之用爻为主。非在此一卦,而六爻皆有其一德也。”^③一爻之义贯穿于其他五爻,此爻为一卦之主。贞悔两体相应而以其中不相应者为主。因卦变而刚柔往来,以相往来者为

① 《周易内传》卷六上,《系辞下传》第九章。

② 同上。

③ 《周易内传发例》一一。

主。卦象同而中四爻之升降异位，即以刚柔升降之用爻为主。中四爻之象同，而初与上之为功不同，则以刚柔之用爻为主。以上几种体例旨在反对“当某卦之世则皆有某卦之道，主辅不分，施受不别”的观点，说明“观其《彖》以玩其《象》，则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一，而爻之义大明矣”^①。《彖》所说的一卦之义体现在某爻中，而主爻将全卦联为一体。

“占学一理，得失吉凶一道为义”，强调占易与学易的统一，统一到学上，学易才是治易的根本。他认为，易有两方面功能，即占易与学易，两者不可偏废：“夫子虑学《易》者逐于占《象》而昧于其所以然之理，故为之《传》以发明之，即占也，即学也，即以知命而不忧，即以立命而不贰。”^②孔子作《易传》重在学易，即旨在教人理解其中的义理，提高道德境界，而不是占筮；即便占筮也不是企求神灵的保佑，而在于从中得到某种启示，占筮是形式，学易才是内容。这种观点旨在反对朱熹“易本卜筮之书”的说法。《易传》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。”^③是说言论效法卦爻辞，行动效法卦爻的变化，制造器物效法卦象，判断吉凶效法占法。君子要有所作为应先向《易》请教，《易》可告知努力的方向，《易》是天下最精妙的典籍。他的占学一理思想是对《易传》这一主张的发挥。

王夫之反对僵化、固定的解《易》模式，指出：“其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进

① 《周易内传发例》一一。

② 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第一章。

③ 《周易·系辞上》。



有退；画与位合，而乘乎其时，取义不一。所谓‘周流六虚，不可为典要’，《易》道之所以尽变化也。”^①大体承认以往释易的种种原则，但认为以何种体例解释爻辞，无固定模式，因时取义。提出“《易》不可以为典要”的思想，在于强调释《易》的灵活性。

二 趋时更新的发展观

王夫之意识到变化与发展有两种形式。其一是渐变。“然盈虚之变，非骤然而遽成，必以渐为推移，而未变者已早变其故”^②，渐变是事物数量上的累积。其二是更新。“一阴一阳，变化之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛”^③，阴阳变化随时趋于完美，阴阳之道富有，每天都在更新。也就是说，变化并不仅限于渐变，也表现为更新发展。

在这里，他阐释了变化发展的更新思想，说：“不用其故，方尽而生，莫之分剂而自不乱，非有同也。其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机而从其类，天地非能有心而分别之。故人物之生化也，谁与判然使一人之识亘古而为一？谁与判然使一物之命亘古而为一物？且惟有质而有形者，可因其区宇，画以界限，使彼此亘古而不相杂。所以生者，虚明而善动，于彼于此，虽有类之可从，而无畛之可画，而何从执其识命以相报乎？夫气升如炊湿，一山之云，不必其还雨一山；形降如炭尘，一薪之类，不必还滋一木。有形质者且然，奚况其虚明而善动者哉？则任运自然，而互听其化，非有异也。”“顾既往之于且来，有同焉者，有异焉者，其异者，非但人物之生死然也。今日之日月，

① 《周易内传》卷一上，《乾》。

② 《周易内传》卷三下，《损》。

③ 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章。

非用昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有熄有昏；气用昨岁，则如汤中之热，沟冷之水，而渐衰渐泯，而非然也。是以知其富有者惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。”“生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今岁非昨岁，固已异矣。”^①

这是说人物生生，变化日新，无穷无尽。天地生化万物虽有不同，但都是天地无心所为，就这一点来说，是相同的。亘古至今其同类者皆相同。一人本质，必然表现于众人之中，事物亦然。今之此物，与亘古之此物，其特性必无异。但万物之生，因其类不相同而有不同的特性，即使在同一物类中亦变化不尽，日有所进。事物变化开始表现为渐进，没有区别，但久而久之，必然前后显现出不同的特征。也就是说，阴阳生生变化并非轮回，似回复而实更新。如山中之水，蒸而为云，云又复变而为雨，雨却不尽全还于山，因为雨为变化之雨，而非尽是昔日山中之水。木为薪，薪为炭尘，炭尘复培育树木，其理亦然。一木之薪，其尘炭并非可尽滋养而再长成另一木。此有形质者之变，前后必不尽同。人物今日生他日死，今之日月非昨日之日月，今日之明不因于昨日，今日之寒暑非昔年之寒暑，今日之寒暑之气不因昔年之寒暑之气。于是无息无昏，无渐衰无渐泯。阴阳生生万物，乃其自身的激荡、变化，非有因于外物，其生生必日新日成，发展而至于无穷。“富有”出自《系辞》“富有之谓大业，日新之谓盛德”，指广大悉备，德盛业大，业大德亦盛，德业不分，要归于日新月异。只有每日更新，方能富有一切。日月永放光明，寒暑恒盛不息。凡此说明，变化中包含着更新、飞跃。人物变化更新之理反映自然界的发展规律，与天地变化更新之理是一致的。

他发挥《系辞》“日新之谓盛德”说：“天地之德不易，而天地

^① 《周易外传》卷六，《系辞下传》第五章。



之化日新。今日之风雷非昨日之风雷,是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气,雷同声,月同魄,日同明,一也。抑以知今日之官骸非昨日之官骸,视、听同喻,触、觉同知耳,皆以其德之不易,类聚而化相符也。其屈而消,即鬼也;伸而息,则神也。神则生,鬼则死。消之也速而息不给于相继,则夭而死。守其故物而不能自新,虽其未消,亦槁而死。不能待其消之已尽而已死,则未消者槁。故曰‘日新之谓盛德’。”“张子曰:‘日月之形,万古不变。’形者,言其规模仪象也,非谓质也。质日代而形如一,无恒器而有恒道也。江河之水,今犹古也,而非今水之即古水。灯烛之光,昨犹今也,而非昨火之即今火。水火近而易知,日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也,人所知也。肌肉之日生而旧者消也,人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁,则疑今兹之日月为邃古之日月,今兹之肌肉为初生之肌肉,恶足以语日新之化哉!阳而聚明者恒如,斯以为日;阴而聚魄者恒如,斯以为月;日新而不爽其故,斯以为无妄也与!必用其故物而后有恒,则当其变而必昧其初矣。”^①

天地之德不变,在于化生万物,生生不已,日新月异。今日的风雷不是昔日的风雷,今日日月也不是昔日的日月,人今日的五官百骸不是昔日的五官百骸,今日之江河水不是昔日之江河水,今日之烛光不是昔日之烛光。水火近而易知,日月远而未察。甲发新旧更替易知,而肌肉新旧更替未知。这是因为人只考虑外形变化,而不注意质变,因此把今日之日月与古时之日月、今日之肌肉与初生肌肉看成等同的,是不知“日新之化”。气以类相从,凝聚成一定的形态,而其变化日新却完全一致。气萎缩消散为鬼为死,舒展生发为神为生。气迅速消散,若无后继,必然夭折。守旧气而不使其更新,即使原来的气未尽,物亦枯

^① 《思问录外篇》。

死。物死，未散之气也随之枯竭。张载所谓的“形”指外形，而不是质。事物的本质总是不断变化，而其外形始终如一。没有不变的具体事物，只有不变的规律。日月总是生明发光，天天更新，又不违背原样，这反映其运动变化的规律。以保存旧物才算有恒，必然反对更新。

他的变化日新思想，十分丰富，除以上比较集中的论述外，也有大量散见者，兹举几条：“凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，‘益无方’矣。其无方者，唯以时行而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以溯往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明默为运动，消于此者长于彼，屈于往者伸于来。”^①“盖道至其极而后可以变通，非富有不能日新。”^②“气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。”^③“一四时之过化而日新也。”^④“《易》之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。”^⑤自然界二气交感无停顿之时，万物和人类日益增长而充实，无所限定，“故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼”，万物更新与四时变化同步进行。从古至今一切都在发展变化，天地已然之形迹，以及未来，都取决于现在之生，日日更新。如果一日不生，既无过去，也无未来。事物发展变化达到一定阶段，必然出现飞跃，这是天地发展变化的基本法则，易道则反映这一天地变化之道，易道与天道应是一致的。那么人治

① 《周易内传》卷三下，《益》。

② 《张子正蒙注》卷七，《大易篇》。

③ 《思问录内篇》。

④ 《张子正蒙注》卷五，《至当篇》。

⑤ 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第八章。



《易》也应该发挥这一日新观点。

天地发展更新是无穷无尽的,对此他写道:“大化之神,不疾不速,不行而至者也。故曰:‘阖户谓之《坤》,辟户谓之《乾》,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。’阖有辟,辟有阖,故往不穷来,来不穷往。往不穷来,往乃不穷,川流之所以可屡迁而不停也;来不穷往,来乃不穷,百昌之所以可日荣而不匮也。”^①自然界的變化有其規律。闔戶辟戶,取象于戶之闔辟。以功能言,陰受陽施,斂以為實,闔之象,陽行乎陰,蕩陰而啟之,辟之象,闔辟之變,即陰陽相互摩蕩消長,往來無窮。往來相互包含,連成一線,如同川流永不止,萬物欣欣向榮不匱,表明發展無窮無盡,即永無止境。又說:“天下日動而君子日生,天下日生而君子日動。動者,道之樞,德之牖也。”“故曰:‘天地之大德曰生’,離乎死之不動之謂也。”^②天地的本性是運動,運動說明每日都有新的事物產生。自然界“化育生殺,日新不已,而莫有止息焉”^③。他把這種無止境的更新也稱為“推陳致新”:“陰靜善取,陽動善變。取盈不積,資所厚繼,陽動不停,推陳致新。”^④陰氣于形体中善吸取養料,使形体堅固;陽氣于形体中不停地發揮功能,使形体變化,推陳致新。

同時他也注意到事物發展更新呈現出階段性:“凡生而有者,有為胚胎,有為流蕩,有為灌注,有為衰減,有為散滅,固因緣和合自然之妙合,萬物之所出入,仁義之所張弛也。胚胎者,陰陽充積,聚定其基也;流蕩者,靜躁往來,陰在而陽感也;灌注者,有形有情,本所自生,同類牖納,陰陽之施予而不倦者也。其既則衰減矣,其量有窮,予之而不能多受也。又其既則散滅矣,衰

① 《周易外傳》卷七,《說卦傳》。

② 《周易外傳》卷六,《系辭下傳》第一章。

③ 《讀四書大全說》卷三,《中庸》第二十六章。

④ 《周易外傳》卷二,《頤》。

减之穷，与而不茹，则推故而别致其新也。”^①把生命发展分为胚胎、流荡、灌注、衰减、散灭五个阶段。胚胎阶段，阴阳之气扩充、积聚到一定程度，奠定生命的基础，即生物开始萌生。流荡阶段，阴阳相感，有了动静往来，生物处于发育时期。灌注阶段，生物得到阴阳的充分供给，通过不断同化吸纳，机体得以成长壮大。衰减阶段，生物受到其机体内部衰退因子的限制，不能吸收外来养料，同化作用开始减弱。散灭阶段，由极盛转衰减，衰减进一步走向极端，无力接受供给，只有散灭。阳施阴受，其功能减退，则走向衰老，阴不能从体外接受养分，阳不再发挥作用，走向死亡。旧的生命终结，新生命又继之而兴。生命过程所呈现的阶段性的差异，是因为其体内阴阳二气调配有所不同。

王夫之重视发展与变化的更新，但也强调前后发展变化的连续性，对此论道：“后之所为必续其前，今之所为必虑其后；万象之殊不遗方寸，千载之远不喧于旦夕。有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那（谓如断一丝之顷）。不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也。”“前际不留，今何所起；后际不予，今将何为？”“故异端之泯三际以绝念者，纵其无恶，亦与蹠未为盗之顷同其情，前无所忆，后无所思，苟可为而无心以为之，因其便利而无碍，惟利是图，故罔念也。”“其几在过去未来现在之三际。”^②所谓过去未尝过去，将来所必来。现在不仅是刹那，即不仅如“断一丝之顷”，而是过去与将来的连结纽带，即所谓“通已往将来在念中者”，念即“相续之谓念”。现在在三际中具有特殊意义。应立足于现在，把过去、现在、将来三际看做是一个整体，并置身于事

① 《周易外传》卷二，《无妄》。

② 《尚书引义》卷五，《多方一》。

物的连续过程中去考察,做到认识过去则能继,虑及将来则能予,能继能予而谋现在,则能在变中守时之贞。因此,他反对隔绝这三际之间的连续性,因为这是割裂历史。

他说:“未生之天地,今日是也;已生之天地,今日是也。唯其日生,故前无不生,后无不至。”^①今日是连接未生事物与已生事物的桥梁,只有日生日成,才能前后生生不已。又说:“方生之始,形有稚壮大小,用有强弱昏明之差,而当其萌芽,即函其体于纤细之中,有所充周,而非有所增益,则终在始之中;而明终以明始;乃成始而成终。”^②事物方生伊始,虽然细小,但却是有未来的雏形,未来的发展不过是开始的展开,因为未来已包含在开始之中。总之,“六阴六阳,细缊于两间,而太和流行”,“非有间断也”。^③天地充满阴阳二气,细缊化生,绵延不断。他在探讨事物发展变化时,既重视其更新,也注意到其绵延,立足于现在,把非连续性与连续性有机地结合在一起,揭示了事物发展与变化的内在逻辑。

三 学《易》致用的经世论

王夫之强调,作《易》者的初衷在于经世致用,安邦治国。其解《系辞》“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德!当文王与纣之事邪!是故其辞危。危者使平,易者使倾”说:“‘殷之末世’,纣无道而错乱阴阳之纪。文王三分有二,以服事殷,心不忍殷之速亡,欲匡正以图存而不能,故作《易》以明得失存亡之理,危辞以示警戒。危者使知有可平之理,善补过则无咎,若慢易而不知戒者,使知必倾,虽得位而亦凶,冀殷之君臣谋于神而悔悟。”^④殷

① 《周易外传》卷二,《复》。

② 《周易内传》卷一上,《乾》。

③ 《周易内传》卷二上,《临》。

④ 《周易内传》卷六上,《系辞下传》第十一章。

商之末世，纣王无道而错乱天地阴阳之法，时文王得天下三分之二，还尽心事之，是因为不忍其速亡，欲匡正图存，但纣王不听劝诫，一意孤行。鉴于朝纲世风衰颓，文王始作《周易》，阐明社会治乱之原由、人事得失之道理，以危严之卦爻辞警戒之。知戒，则危者自知有其治平之理，善于改过而无害；若执迷不悟，其国必倾，虽得君位也凶。

又解《系辞》“作《易》者，其有忧患乎！”说：“‘忧患’者，文王欲吊伐，则恐失君臣之大义，欲服事，则忧民之毒痛。以健顺行乎时位者难，故忧之。周公之居东也亦然。故以研几精义者，仰合于伏羲之卦得其理，而以垂为天下后世崇德之法。旧说谓拘羑里为文王之忧患，非也。死生荣辱，君子之所弗患，而况圣人乎！”^①纣王无道，文王想要讨伐，其身为臣子有碍于君臣之大义；想要事殷，又担心百姓受苦。文王有德而无位，行健顺之理难矣，故忧之。周公居东，指周公摄政期间的东征，当时东方整个旧殷王朝势力一时俱起，成王年幼，周公以社稷为忧，故率军东征。文王精研易理细微之处，以上合伏羲设卦而得其理，为的是天下后世所遵循。他不同意那种文王被囚于羑里为其忧患的说法，认为，文王被囚禁羑里时，并不为自己的处境而感到忧患，所忧患的是民众受纣王残酷统治，其忧患意识是以天下苍生为忧，对自己的生死荣辱置之度外，文王演《易》是为统治者警戒。总之，文王作《易》是希望君臣有所悔悟，改弦更张，励精图治。

王夫之治易反对空谈性理，主张经世致用，提出如下思想。

关于社会阶层的思想。他所理解的社会阶层，就是分尊卑，别上下。从政治地位上分为君主、臣子、百姓，从经济上分富贵和贫穷，各阶层只有各安其位，又相互依赖、相互配合，才能使社会合理有序地存在与发展。他解履卦《大象》“上天下泽，履，君

① 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第七章。



子以辩上下,定民志”说:“君子之于民,达志通欲,不如是之间隔,唯正名定分,礼法森立,使民知泽之必不可至于天,上刚严而下柔说,无有异志,斯久安长治之道也。三代之衰,上日降而下日升,诸侯、大夫、陪臣、处士递相陵夷,匹夫起觊觎之思,唯志不定而失其所履,虽欲辩之而不能矣。”^①君主与臣子等上下有分,各得其所,各履行其职,才能长治久安,否则就会乱了纲常。君主对百姓虽应上下通气,了解民情,但也要正名分,规定等级地位,守其上下尊卑之礼法,使百姓安分守己,不要有非分之想。如水泽不可达到天一样,统治者在上刚严,百姓在下顺从,君民志同道合,此乃长治久安之道。发挥谦卦《大象》“裒多益寡,称物平施”的思想:“君子施惠于民,务大德,不市小恩。不知治道者,徇疲情之贫民,而铲削富民以快其妒忌,酿乱之道也。故救荒者有蠲赈而无可平之粟价;定赋者,有宽贷而无可均之徭役。虽有不齐,亦物情之固然也。不然,则为王莽之限田,徒乱而已矣。”^②提出统治者对民应实行“务大德,不市小惠”的原则,社会上本来贫富不齐,勉强削富益贫,不但不能安定社会,反而造成社会混乱。王莽当年推行“限田”政策,表面上是“裒多益寡,称物平施”,实际上违背历史规律。

他虽然强调社会分层,但不主张彼此相互对立,而认为社会不同阶层的人相互和谐,和平共处,这对社会安定与发展是十分必要的。君臣之间应相互配合。解兑卦辞“兑,亨,利贞”说:“《兑》有二义,一为下顺乎正,以事上而获上,则下亨而上利,内卦以之。一为上得其正,以劝下而得民,则上亨而下利,外卦以之。要其以刚中之贞为本,则一也。”^③上下即君臣关系,臣下顺

① 《周易内传》卷一下,《履》。

② 《周易内传》卷二上,《谦》。

③ 《周易内传》卷四下,《兑》。

服正直,以此来事君,必然得到君主的信任,这样臣下亨通,君上有利。君主居位得正,以此来劝勉臣下,必然得到百姓的支持,这样君主亨通,臣下也有利。君臣上下协调一致,皆以刚强中正为本,对社会太平有利无弊。君臣与子民之间也应和谐相处。他强调:“君以民为基,生以杀为辅。无民而君不立,无杀而生不继。”^①君主以民众为国家的根基,如生以死为辅一样。没有民众,君主就立不住,无死,生就不能承继。解屯卦卦辞“利建侯”说:“王业初开,艰难未就,必建亲贤英毅者遥为羽翼,以动民心而归己,然后可以出险而有功。”^②君王得天下伊始,处处艰难,此时必任用贤臣辅佐,以使民心归己,虽遇艰难犹可出险而建功。这是针对明末统治者屡颁“罪己诏”,而民心终于离散、王业无可挽回的现实而发的。

王夫之认为治国安邦不外乎仁政与法治两大方面。对民实施仁政,重在教化,以仁礼来服人心。治理社会仅靠仁政是不够的,还必须讲法,依法治国,对于那些顽劣之徒,则采取镇压、用刑,这对维护社会稳定是必不可少的。仁政即所谓宽,法治便是猛,只有宽猛相济,相辅相成,一张一弛,才能有效地安邦济世。他解坎卦《大象》“习教事”说:“君子敛才而用之于德,缓刑而用之于教。”^③君子用德来聚集贤才,用教化来延缓刑法。解中孚卦《大象》“泽上有风,中孚,君子以议狱缓死”说:“巽命以施泽于下,宽道也。君子之宽,非纵有罪以虐无辜,姑缓之而更议之。”又:“可生者生,不可生者变无怨矣。唯其无纵虐之心,故既和且顺,而不伤柔弱,抑不致民于死,奚必以刚济之!”^④“巽”为柔顺,以柔顺之命来实施润泽于民,此宽容之道。君子之宽容,非放纵

① 《周易外传》卷二,《大过》。

② 《周易内传》卷一下,《屯》。

③ 《周易大象解·坎》。

④ 《周易大象解·中孚》。

人暴虐而乱杀无辜,而是对有罪之人延缓以劝善,能不杀的尽量不杀,可杀者也让其心服口服而无所怨恨。只有无放纵暴虐之心,既和顺,又不伤害柔弱,不致民于死,何必用刚严之刑。

又说:“王者待诸侯,恩威并用而天下宁。有大明之君,有至顺之臣。”“《易》之为教,扶阳抑阴。”^①君主对待诸侯,应恩威并用,如此才使天下安宁。有明君才有顺臣,易的宗旨是扶君以抑臣。君主在巩固政权中,往往刚柔兼施,威德并用,以调节统治者内部矛盾。汉文帝解决他同吴王刘濞的矛盾,就是如此。如解谦六五爻辞“利用侵伐,无不利”说:“人情虽恶盈而好谦,而顽民每乘虚以欺其不竞,则欲更与谦退而不得,而侵伐之事起矣。汉文赐吴王以几杖,而吴卒反,盖类此。”“君子为不可犯,而乃以全天下之愚顽。不善用《谦》,以致称兵制胜,是鸷鸟之将击而戢翼,猛兽之将攫而卑伏,虽利,而亦险矣哉!”汉文帝虽曾对吴王采取谦柔的政策,但毕竟不善用谦而“称兵制胜”,虽终于成功,仍不足为法。对吴王来说,本为藩属,当柔顺自处,然而刚愎自用,陷于失败,势所必然。他用“柔能克刚”原则评论:“谦而犹不服,则征之必利,吴王所以卒死于汉文之柔。”^②

他所理解的仁政与法治相结合也表现为王霸并用。如说:“霸者之术,亦王者之所知,而王道规其全,则时出为事功,而无损于王者之业。”“使王者而为桓、文之功,则久矣其成矣。”^③霸者,尚威而任国;此王者亦知而用。但王者不以此用为主,必恩威并用,且以恩德、教化为主,威刑以辅恩德之不足,此善用德、刑之功。王者纯而霸者杂。齐桓公、晋文公以威力震慑天下,成就霸业,知威而不知德。王者则必恩威并施,且以恩德为主,刑

① 《周易内传》卷三上,《晋》。

② 《周易内传》卷二上,《谦》。

③ 《周易外传》卷五,《系辞上传》第一章。

罚辅之。霸者不及王者远矣，以王者之情才而为霸者之道，霸业早已成就。然此则一时之功，非天道之全、百世之业，故王者不为。

王夫之还提出社会发展的因革观，这一点尤其表现为对革卦的诠释。他肯定变革有其必然性、合理性。解革卦之《彖》“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉”说：“四时之将改，则必有疾风大雨居其间，而后寒暑湿凉之候定。元亨利贞，化之相禅者然也。汤武体天之道，尽长人、合礼、利物、贞干之道以顺天，文明著而人皆说以应乎人，乃革前王之命。当《革》之时，行《革》之事，非甚盛德，谁能当此乎！”“顺天应人之道，文明已著，而后革之。”“当革之时”，采取“疾风大雨”式的手段，“行革之事”是符合天道的行为。用疾风大雨比拟汤武革命，反映明清之际社会大变革时代的呼声。顺应天意与人情，文明以彰显出来，而后再革。在肯定“当革之时，行革之事”合理性的同时，提出革的时间性。解革卦《彖》“文明以兑”、“革而当”说：“人信而说之，时可革也。”“备天德之全，道可革也。如是而革，则当矣。”得到人们的信任与拥护，从时间讲可变革；同时也符合天德（可以指自然历史的趋势），从道理讲可革。时间与道理皆备，此革是恰当的。

他反对盲目改革，主张治平之时不可乱革，如果不当其时而行革之事，乃是“妄乱旧章，以强天从己”的盲目行为。解卦革《大象》“君子以治历明时”说：“天之有岁差，七政之有疾徐盈缩，不百年而必改，此不可不革者，非妄乱旧章以强天从己也。君子当治平之代，非创制之时，而可用《革》者，惟此。”他利用这一原理批判王莽，指出他违反历史规律，不乘其时而遽革，造成众叛亲离的结局：“有其德，乘其时，以居其位，而后可革。非大明于内，众正相孚，德合于天，而欲遽革，王莽篡而乱旧章，众叛亲离，虽悔何及乎？”“革者，非常之事，一代之必废，而后一代以

兴;前王之法已敝,而后更为制作。”^①革非小事,而是关系国家之大事,根据历史发展的基本规律,任何朝代都有其兴衰的过程,一代废除,一代必然兴起。随着时代的更迭,旧法出现流弊,必然废除,代之以新法,社会才能前进。他对于既不明理又不审时度势、因循守旧的主张持批评态度,如解困初六爻《小象》“幽不明也”说:“不明于理,则亦不明于势,守株自困,可坐待其毙也。”^②守株待兔,以自困于时,只有坐以待毙。

在谈革的同时,王夫之也论及因。因有因循之义。解革卦《大象》“君子以治历明时”说:“三代有必因之礼,百王有不易之道。旦夕数变,非治道也;初终数改,非德行也。唯治历明时,则无常可守,非《革》不能。君子之慎用《革》,而但用之于此,合天变也。因此知守一定之法,以强天从己者,其于历远矣。求之安,则姑安焉,更数十年而不须通变者,未之有也。善治历者,俟后人。不善治历者曰‘天已尽吾算测之中,守成法而不变,可以终古’,求不诬天而乱时也,得乎?”^③尧、舜、禹三代有一整套相因相循之礼法,治理天下也有其根本不可改变之道。如朝令夕改,就不是大治之道,自始至终,屡改屡变,也不是德行。只有历数,即客观规律,到了非改不可之时,就不能再守常不变,应采取改革。由此看,君主谨慎运用革道,其变革并非把自己的过去一切拦腰斩断,而是有个继承过程,把革与因结合起来。

王夫之的易学虽讲象数,但将其纳入义理易体系中,在发挥义理时充分展示其哲理性,运思深邃,又能评说政事,把学理与经世联系起来,体现清初长江易学崇义理,重经世的特点。他一生治易,建立了庞大的哲理易学体系,从思想上说是对宋明以来

① 《周易内传》卷四上,《革》。

② 《周易内传》卷三下,《困》。

③ 《周易大象解·革》。

义理易的总结。只是由于以遗民自居,遁隐林泉,使当时其学不彰,影响甚微,这在学术史上不能不说是件憾事。

四 继善成性的人性论

王夫之人性论的基本观点是,人性本质上是善的,不善是因为人受到后天气质、情、才等因素的影响,压制原善之性。要想恢复已有的善性,非外求,而是内省,通过承继、扩充等方式挖掘自己的善性。另外又主张人性是可塑的,不是固定不变的,通过自我的不断完善而不断发展。

他解《易》重视性,认为《易》以天地人为三始,“在人曰‘性’,在天地曰‘命’”,立人之道在仁与义,“学《易》者于仁义体之,而天地之道存焉。则尽性而即以至于命”。^①学《易》在于穷尽性来体认命。对性有以下界说:“诚者,天之实理;明者,性之良能。性之良能出于天之实理,故交相致,而明诚合一。”^②从性与天道关系出发理解性,性来源于天,性与天道一致,把性当成先天的。所谓先天不是认识论意义上的先,而是从生理学角度立论的,先天指天所赋予的。又说:“德性者,非耳目口体之性,乃仁义礼智之根心而具足者也。”“孩提爱亲,长而敬兄,天高地下,迪吉逆凶,皆人以为自然者也。”^③这是从人文角度论性,指根植于心的仁义礼智诸德性。人性善是与生俱来的,仁义道德与天地自然现象一样,都是自然而然的。

在论及性善的根据时,他写道:“人受天之灵以生,言行之善,皆天理之著见,因其人而发也。能知人之善皆天之善。”^④人的生命受之于天,谈性善离不开天。天创造万事,至纯至善,完

① 《周易内传》卷六下,《说卦传》第二章。

② 《张子正蒙注》卷九,《可状篇》。

③ 《张子正蒙注》卷二,《天道篇》。

④ 《周易内传》卷二下,《大畜》。



美无缺,作为天的创造物,人理应当善,此乃体天之善。他说:“天者,理而已矣。顺理,而善恶自辨矣。”“顺天而行,则明照于下,故遏扬之顺理象焉。”^①天与理一致,依天理,善与恶自然区分开来,顺理则善,违理则恶,天理成了判断善恶的标准。又说:“心之所存,推而行之,无不合于理,则天不能违矣。理者,天之所必然者也。”^②仁义等性为人心之所存,推而见之行动,必然要合乎理,也就符合天,因为理表示着天的必然性。这是从性与天道合一角度说明性善的客观依据。

性是原发性的、天赋予人的,天对每个人都是平等的,因此他反对人性的等级说:“天地之性,太和絪縕之神,健顺合而无倚者也。即此气质之性,如其受命之则而不过,勿放其心以徇小体之攻取,而仁义之良能自不可掩。盖仁义礼智之丧于己者,类为声色臭味之所夺,不则其安佚而惰于成能者也。”“天地之性原存而未去,气质之性亦初不相悖害,屈伸之间,理欲分弛。”“程子谓天命之性与气质之性为二,其所谓气质之性,才也,非性也。”“昏明、强柔、敏钝、静躁,因气之刚柔、缓急而分,于是而智愚、贤不肖若自性成,故荀悦、韩愈有三品之说,其实才也,非性。”^③天地之性指天地造化的性质,它无所倚靠,气质之性指天地之性在人身上的表现,两者相联。人如不放任其心以曲从感觉,其内在固有的仁义自然不可掩饰。人之所以丧失仁义礼智之性,就在于为声色臭味等外欲所诱惑。性为自然,是天地赋予的,存于人。他反对理学把气质之性当成才,以此割裂与天地之性的关系,也不同意荀悦、韩愈等性三品说。认为人性无差别,造成人差别的是才与不才,包括智愚、贤不肖等,坚持性本善之论。

① 《周易内传》卷二上,《大有》。

② 《张子正蒙注》卷二,《神化篇》。

③ 《张子正蒙注》卷三,《诚明篇》。

在王夫之看来,人性无所不善,若有纤芥之恶,此乃性为后天某种因素所蔽,也即如果出现恶的征兆,是由于性受到蒙蔽,其善性没有显现光大。因此,他主张继,即继善成性。所谓继善成性,就是继承天赋予人的善性,成就人的善性。但天无继善问题,继善属沟通天人的事。

其解《系辞》“继之者善也,成之者性”说:“继者,天人相接续之际,命之流行于人者也。其合也有伦,其分也有理,仁智不可为之名,而实其所自生。在阳而为象为气者,足以通天下之志而一无不知,在阴而为形为精者,足以成天下之务而一无不能,斯其纯善而无恶者。孟子曰人无有不善,就其继者而言也。成之,谓形已成,而凝于其中也。此则有生以后,终始相依,极至于圣而非外益,下至于桀亡之后犹有存焉者也。于是人各有性,而一阴一阳之道,妙合而凝焉。然则性也,命也,皆通极于道,为一之一一之神所渐化,而显仁藏用者。道大而性小,性小而载道之大以无遗。道隐而性彰,性彰而所以能然者终隐。道外无性,而性乃道之所函。是一阴一阳之妙,以次而渐凝于人,而成乎人之性。”^①在这里,“继”指天人相接续之际,命流行于人者。天人合一讲天纯善,天生人,人也应善,其善体现天德。孟子所谓“人无有不善”,是指人继天之善而言的,天赋予人本性善,此继善。“成之”,指人形已成,其阴阳二气存在于人形体之中,阴阳二气存于人生之始终,人各有其性,皆由一阴一阳之道妙合而成。性、命皆归于阴阳之道。性与道的关系是,一方面,道大性小,道外无性,性为道所函。另方面,性虽小而载道无遗,道隐而性彰。所谓“一之一之”指道的渐化过程,通过渐化而凝成人之性。

与继相关,他也讲尽:“尽者,性之充也。”^②所谓尽性,即“穷

① 《周易内传》卷五上,《系辞上传》第五章。

② 《周易外传》卷四,《艮》。

理尽性”。此语出自《说卦传》“穷理尽性以至于命”，就是扩充自己原有的善性。继偏重于天人之际，而尽则偏重于人自身，尽性也属人事。他对此解释道：“故推其精义合德之蕴，穷天下之理，尽人物之性，而天之继善以流行万化者，皆其所造极。”^①人挖掘其善性，必须要穷尽天下之理与人自身的本性。“理者，合万化于一源，即其固然而研穷以求其至极，则理明。”^②理合宇宙万化于一源，万化之法则为理，穷究其极点，理明，穷理与尽性是一致的。穷理尽性在于达命，“尽性以至于命。至于命，而后知性之善也。天下之疑，皆允乎人心者也。天下之变，皆顺乎物则者也。何善如之哉！测性于一区，拟性于一时，所言者皆非性也，恶知善！”“性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。”^③天之所降者谓命，人与物受之则谓性，欲尽性必穷理，而不可仅仅“测性于一区，拟性于一时”。尽性对于物来说，尽可能促使其健康生长；对于人，则在于道德上的完善化。天本身是善的，人通过穷理尽性达于善，使性与命一致，人天合一。

与尽性相联，他阐述了尽心：“天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之则小尔。繇其法象，推其神化，达之于万物一源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。天下之物皆用也，吾心之理其体也；尽心以循之而不违，则体立而用自无穷。”“朱子谓知性乃能尽心，而张子以尽心为知性之功，其说小异。然性处于静而未成法象，非尽其心以体认之，则偶有见闻，遂据为性之实然，此天下之言性所以鉴也。”^④此谓尽心则知性。人可感通天下事物，因此人心皆有天下之理，只是由于意念和私欲的蒙蔽而不彰。人发明本心，穷尽其心，就能由事物的现象进入其

① 《周易内传》卷六下，《说卦传》第一章。

② 《张子正蒙注》卷四，《中正篇》。

③ 《思问录内篇》。

④ 《张子正蒙注》卷四，《大心篇》。

本质,发现事物之理。事物不过是用,而人心之理是其体。所谓尽心,在扩而充之,以尽其致,非偶有见闻,应以穷理为要。体认事物之理,发挥主体能动性,十分重要。又说:“大人不失其赤子之心,而非孤守其恻隐、羞恶、恭敬、自然之觉,必扩而充之以尽其致。一如天之阴阳有实,而必于阖辟动止神运以成化,则道弘而性之量尽矣。盖尽心为尽性之实功也。”^①大人虽未丧失像赤子之心那样的善性,但并非孤守,其恻隐、羞恶、恭敬之心,自然就会流露出来,这就要把善心加以扩充、完善,才能尽性。从这个意义上说,尽性是通过尽心完成的,因此说“尽心为尽性之实功”。

又强调扩充的作用:“孟子所谓赤子之心,知爱知敬之心也,然必曰‘苟不充之,不足以保妻子’。不失者其体也,充者其用也。无用之体,则痿痹不仁之体而已。学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之,知天命而必畏,知大人、圣言而必畏,唯弃幼志以从大观也。”^②孟子讲的赤子之心,即天生的知爱敬之心。所谓“苟不充之,不足以保妻子”,指性体本身至善不失,充者为性体之用,如同体用不可离,性善之体也离不开扩充之用,只有扩充才能把善体显现出来,否则就成为不仁之体。通过学习、审问、宽厚、仁德修养,敬畏地对待天命、圣人之言,抛弃不成熟的志向,才能放眼世界。

王夫之依据《周易》天地变化日新之论,又发明性命日生说,与继善成性之旨相符。他解《系辞》“富有”、“日新”说:“尽其性而业大者,唯道之富有;一阴一阳,其储至足,而行无所择也。尽其性而德盛者,唯道之日新。”^③阴阳合一之道本来自足,其施与

① 《张子正蒙注》卷三,《诚明篇》。

② 《周易内传》卷二上,《观》。

③ 《周易内传》卷五上,《系辞上传》第五章。

万物,无所选择,为富有。人道依此而尽性,谓之大业。一阴一阳变合莫测、日新。人道依此,随时美善自己的本性,即盛德。又发挥道:“孩提始知笑,旋知爱亲,长始知言,旋知敬兄,命日新而性富有也。君子善养之,则毫期而受命。”^①人从小到大至老,其善性逐渐蒙发,日新月异,非一朝一夕而就,其性是可变的。

他提出“性生日成”的思想:“夫性者生理也,日生则日成也;则夫天命者,岂但初生之倾命之哉!但初生之倾命之,是持一物而予之于日,俾牢持终身以不失。天且有心于劳劳给与,而人之受之,一受其成形而无可损益矣。夫天之生物,其化不息。初生之顷,非无所命也。何以知其有所命?无所命,则仁、义、礼、智无其根也。幼而少,少而壮,壮而老,亦非无所命也。何以知其有所命?不更有所命,则年逝而性亦日忘也。形化者化醇也,气化者化生也。二气之运,五行之实,始以为胎孕,后以为长养,取精用物,一受于天产地产之精英,无以异也。形日以养,气日以滋,理日以成,方生而受之,一日生而一日受之。受之者有所自授,岂非天哉?故天日命于人,而人日受命于天。故曰性者生也,日生而日成之也。”^②性属人的生理,天赋予人的性为先天俱有,仁义礼智等善性,作为文化因子已根植于人心。但人初生成形而接受自然的赋予后,其性并非一成不变,因为天生万物,化育不停,人源于天,也与天一样,生生不已。人初生之后,随着身体日益发育和成长,理性也日益成熟,感觉和思想都在变化日新,而且每天都有所不同。日生日受,天每天都给赋予人,而人每天接受命于天,因此,性最大的特点在于它生生不息,是日生而日成,即不断变化更新的。又说:“日生者神,而性亦日

① 《思问录内篇》。

② 《尚书引义》卷三,《太甲二》。

生。”^①性生日成,不可刻舟求剑。不仅性如此,才与思也不是先天既定不变的,“夫才以用而日生,思以引而不竭”^②。只有天天“用”与“引”,才思才能不断发展与提高。

王夫之对人性论探讨的积极意义在于,肯定人性为天所赋予,在这一点上人是平等的。但天所赋予的善对人来说是潜在的,人只具有性善的因子,也就是说从理论看,人性应当善,但不等于就是善。人性善要通过后天努力,排除气质等后天环境的影响,才能真正把原有的善性彰显出来。由于人性本善,从可能性向现实转变过程中,所侧重的是人自身的修为,而非外在的他力。因此,他强调人自身反省内观的重要性,也就是说发挥主观能动性,对实现性善,尤其重要。他关于性是发展可变、可塑的主张,渗透着平等民主与自由进步的火花。另外,他采取《孟子》与《易》互释的方法,体现了以经解经的精神。

五 存神珍生的人生观

王夫之生当忧患之时,明清之际的历史剧变,以及个人、家庭的遭遇,使他对人生的境遇有深刻的认识和理解,因此在解《易》时,结合时代及自己的亲身经历,充分阐释关于生死的思想。

王夫之的人生观以气论为基础。他认为,生与死互相联系,“由致新而言之,则死亦生之大造矣”^③,把生死看成一个日新的发展过程。他从《易》的阴阳二气出发论生死,其基本观点是把生死看做气的聚散、屈伸、盈虚、消息的过程。

解“原始反终,故知死生之说”说:“《易》言往来,不言生灭,

① 《张子正蒙注》卷三,《动物篇》。

② 《周易外传》卷四,《震》。

③ 《周易外传》卷二,《无妄》。

‘原’与‘反’之义著矣。以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。”^①《易》言往来不讲生灭，“原”、“反”都从气意义上说，不过是阴阳二气的转换。人物之生死，只表示阴阳二气互相屈伸往来。二气交感则为来，为生，二气反于絪縕而无形的状态，则为往，为死。絪縕之气复化为人物，又为生，为来，如是往来而不已。又说：“言幽明而不言有无，（张子。）至矣。谓有生于无，无生于有，（皆戏论。）不得谓幽生于明，明生于幽也。（论至则戏论绝。）幽明者，阖辟之影。故曰是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”^②反对老子“有生于无，无生于有”，称为戏论。赞同张载幽明之说，幽明非相生的关系，而是相互转换，表现物质不同的形态，应从这个意义上理解生死。生死不等于有无，人物虽有生死，但作为人物本体的阴阳，无生灭。

他论及魂说：“则生之散而为死，死之可复聚为生，其理一辙，明矣。《易》曰：精气为物，游魂为变。游魂者，魂之散而游于虚也，为变，则还以生变化，明矣。又曰：屈信相感而利生焉。伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，非既屈者因感而可复伸乎！”^③“精气为物，游魂为变”见于《系辞》，聚为生，散为死，聚散、生死其理相同，都体现阴阳变化。游魂也非鬼，不过是魂散而游罢了。形体的聚散不过是气的变化而已。论鬼神：“鬼神者，二气不已之良能，为屈为伸之用。自天地一隐一见之文理，则谓之幽明；自万物之受其隐见以聚散者，则谓之生死；自天地至足之体以起屈伸之用，而生死乎物者，则谓之鬼神。”^④以阴阳二气变化

① 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第四章。

② 《思问录内篇》。

③ 《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

④ 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第四章。

谈鬼神,神鬼均是阴阳二气的本能。人包括生死两种因素,生即神,死即鬼,生死的变化,也即鬼神的转换,反映阴阳二气往来变化的巧妙功能。

还论述了形神,说:“故形非神不运,神非形不凭。形失所运,死者之所以有耳目而无视听;神失所凭,妖异之所以有景响而无性情。”^①形神相互联系,形是神的载体,神是形的灵魂。离开神,形是死物;离开形,神是幽灵。先有形体,有形体后才有神,形神具,情就产生了。论虚实往来说:“天地之间,流行不息,皆其生焉者也。故曰‘天地之大德曰生’。自虚而实,来也;自实而虚,往也。来可见,往不可见。来实为今,往虚为古。来者生,然而数来而不节者,将一往而难来。一嘘一吸,自然之势也。”^②天地间万物运行不息,皆为其生的表现。“生”是天地化育万物的德性。天虚,地实,虚至实为来,指生;实返虚为往,指死。往来、屈伸、死生,互相倚伏,不可相分,为天道之常。生死更替,新旧产生,是因为太虚本动,只知生而不知死,生死失度。欲求生而舍死,则因死之不具而生亦必难,有失天道阴阳往来之旨。阴阳往来太虚,相交相离无停止。

他又以古今、日月、昼夜比喻:“又既已为之人矣,生死者昼夜也,昼夜者古今也。祖祢之日月,昔有来也;子孙之日月,后有往也,繇其同生,知其同死;繇其同死,知其同生。同死者退,同生者进,进退相禅,无不生之日月。”^③如古今、日月、昼夜更迭一样,人类的生命也有一个相互更迭的过程,那就是旧的个体生命死亡,新的个体生命不断产生,人类群体由此延续下去。

王夫之以上所提及的原反、游魂、鬼神、形神、虚实诸范畴,

① 《周易外传》卷二,《大有》。

② 《周易外传》卷六,《系辞下传》第五章。

③ 《周易外传》卷二,《无妄》。



各有偏重,视角不同,但有一个中心,就是气贯穿始终,把生死看作是阴阳二气变化的过程,揭示了生命生生不息、永无停止的本质。以气化论生死,可以说是对张载以来气论的继承与发展。

既然“气之聚散,物之死生,出而来,入而往,皆理势之自然,不能已止者也”,那么“君安生安死,于气之屈伸无所施其作为,俟命而已矣”。^①生死是人生的必然,因此他主张要坦然对待,“安生安死”,“俟命而已矣”。又:“天之外无道,气之外无神,神之外无化,死不足忧而生不罔。”^②他对待生死的态度是不畏死,更珍生:“道尽则安命,而不以人死为忧,盖生我者乾坤之大德,非己自有生而天夺之。故身为父母之身,杀之生之无可逃之义。”“全形以归父母,全性以归天地,而形色天性初不相离,全性乃可以全形。”^③人尽天道安于其命运,而不以其死担忧,生人者为天地乾坤之大德,并非人自己有生而天夺其生。身是父母所赐,虽杀生顺其自然而无所逃避,但人应保全其形体,使其归于父母,因为身体为父母所生。人也应保全其性,使其归于天地,因此性为天地所赐。形体等感觉与性原不相分离,是一体的,因为保全其性,便可以保全其形,要珍惜生命。又说:“圣人者人之徒,人者生之徒。既已有是人矣,则不得不珍其生。”^④“徒”在这里有比喻意义,圣人为人的体现,人为生命的体现,人类既已存在,就应该珍惜其生命。

王夫之对于生死的态度是,不畏死,但更珍生。所讲的珍生是珍惜精神生命,因此倡导人生要洒脱,不以物累。他说:“阴阳之糟粕,聚而成形,故内而为耳目口体,外而为声色臭味,虽皆神之所为,而神不存焉矣,两相攻取而喜怒生焉。心本神之舍也,

① 《张子正蒙注》卷一,《太和篇》。

② 《张子正蒙注》卷首,《序论》。

③ 《张子正蒙注》卷九,《乾称篇》。

④ 《周易外传》卷二,《临》。

驰神外徇,以从小体而趋合于外物,则神去心而心丧其主。知道者凝心之灵以存神,不溢喜,不迁怒,外物之顺逆,如其分以应之,乃不留滞以为心累,则物过吾前而吾已化之,性命之理不失而神恒为主。”^①形体为阴阳糟粕构成,感官及其功能皆精神所为,失去精神,感官陷于物欲,人的喜怒等就会产生。心是精神的住所,若驰神外游,趋从感觉去追逐外物,心必然失去主宰。因此必须凝固其心以保存精神,不受外物的诱惑,使其心不为物所累。物过于前,泰然处之,只有这样才能不失性命之理,精神应永远是心灵的主宰。

他说:“安遇所以自处,敦仁则必及物。然人之所以不能常其爱者,境遇不齐而心为之变;心为境迁,则虽欲敦爱,而利于物者恐伤于己,仁不容不薄矣。”“君子自存其仁,不为境迁,则物不能累己,而已亦不致为物之累,则因物之利而利之而已。”^②安遇自处,敦仁推及于物,便能做到爱。人之所以不能常爱,是因为境遇不同而心为境迁所变;虽想敦爱,怕利于物而伤害自己,因此不能推广仁爱。君子应自我修养存仁,不为物迁,不为物累,自身不为物累,才能因物之利而利物利己。又说:“圣人所存者神尔”,“存者,不为物欲所迁,而学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以守之,使与太和细缊之本体相合无间,则生以尽人道而无歉,死以返太虚而无累,全而生之,全而归之,斯圣人之至德矣”。^③人应保存的是其精神,这种保存,应不为物欲所迁,并通过学习、道德等方式培养它,使其与天合一。有了这种精神,生可尽人道,死则返太虚,生与死均得其全。不以物累,追求一种精神上的人生。

① 《张子正蒙注》卷二,《神化篇》。

② 《张子正蒙注》卷五,《至当篇》。

③ 《张子正蒙注》卷一,《太和篇》。

他对历史上诸种人生观进行评论,反对人生的两种片面性:“贪生一,而为苟免,为淫祀,或诡其说为熊经鸟伸、吐故纳新,推而之于悬解以逍遥,缘督以养生,穷极于虚玄,而贪生之情一也。绝其生者一,而为任侠,为兼爱,或诡其说为蔑弃彝伦、残毁肤发,推而之于无生以为缘起,无馀以为涅槃,穷极于深幽,而绝其生之见一也。夫贪非其生而以为贵生,不知人者也。绝其生非可以死而以为达死,不知鬼神者也。”^①贪生两种类型,即腐儒和老庄,腐儒贪生怕死,以为人死后在另一个世界中还过着,因此,为了免于一死,祭祀、陪葬等泛滥盛行。老庄贪生则逍遥以养生,幻想在宇宙间遨游,追求永生,达到虚玄,后来的玄学受其影响。绝其生者也有两种类型,即墨子及其劳作派和佛家。墨子及其劳作派任侠、兼爱;佛家毁坏肤发,不要人伦,只有涅槃才是最后归宿。贪生贵生者不知人,绝生达死者不知鬼神,两者都割裂人与鬼神的联系。

又批评对生死的三种态度说:“且天地之生也,则以人为贵。草木任生而不恤其死,禽兽患死而不知哀死,人知哀死而不必患死。哀以延天地之生,患以废天地之化。故哀与患,人禽之大别也。而庸夫恒致其患,则禽心长而人理短。愚者不知死之必生,故患死;巧者知生之必死,则且患生。”^②天地间的生命以人为最珍贵。草木等植物任其生而不怜其死,禽兽怕死而不知哀死,人知哀死而不必要怕死。哀死是延长天地之生命,怕死是废除天地之变化,哀与患是人与动物的区别。平庸者总怕其死,动物之心在增长,人之理则愈来愈少。愚者不知晓旧的死去新的诞生,因此怕死。奇巧者则知晓生后终究要死,因此怕生。他们都割裂生死之界线,把生与死绝对化。“滞于有者不知死,滞于无者

① 《周易外传》卷四,《丰》。

② 《周易外传》卷二,《无妄》。

不知生。流俗异端，皆执物之滞于阴阳、昼夜者以为有无。”^①在王夫之看来，人类与整个大千世界一样，都是生生不息的过程。

他进一步批判佛老，指出：“窃疑先儒说死生处都有病在。以圣人之言而体验之于身心形色之间，则有不然者。今且可说死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，则死亦非一日始矣。庄子‘藏山’，佛氏‘刹那’之旨，皆云新故密移，则死亦非顿然而尽，其言要为不诬，而所差者，详于言死而略于言生。”“断不可以初生之一日为始，正死之一日为终也。”^②生死与始终不同，生死只是气的聚散与屈伸，佛老的错误是多谈死少言生，其实“昧其所以生，则不知所以死，妄欲销陨世界以为大涅槃，彼亦恶能陨之哉，彼有此妄想以惑世诬民而已”^③。“藏山”原于《庄子·大宗师》“藏山于泽”，喻指事物不断变化，不可固守。“刹那”佛语，指一念之间，极短时间。两词皆指变化，佛老以此喻生死的变化，有一定合理之处，但“详于言死，而略于言生”则不可取。生命是生生不息的。理学对生死也有不当之处，把生死与始终等同，且把生与死绝对化。“使此一人焉，必死于此而生于彼，魂魄既分于升降，又各寻其合，而营营往来，交午于道，亦纷诡而必迷矣。故往之或来，来之必往，可信其自然，以为天地之大德。”^④他不同意死于此而生于彼，认为，死生如来往一样，非人个体行为所为，而属自然而然，符合天地之德行。人如能坦然地对待“吉凶、得失、生死”，知晓其“为天地之常然而无足用其忧疑，亦可以释然矣”，^⑤表现一种豁达的胸襟和视死如归的风骨。

① 《张子正蒙注》卷九，《可状篇》。

② 《读四书大全说》卷六，《论语·先进篇》。

③ 《张子正蒙注》卷二，《神化篇》。

④ 《周易外传》卷六，《系辞下传》第五章。

⑤ 《思问录内篇》。



他甚至要超越现实,摆脱一切束缚:“人之情所凝滞而不达者,皆以己所怀安之土,为情之所便,因据为道之所宜。既执之以为道,则情力志虑一聚于此,此外虽有甚安之位,甚远之图,皆为智所不及、意所不愿之境。一旦豁然悟其所据之非,风拂水流,尽破拘画之藩篱,乃知昔所为崇高者,非崇高也,退抑乃以止物之忌,而中和可以宰物;昔之所为安处者,非安处也,上达而得其所通,而顺理乃以达情;拓散其分据之心于俄顷之间。已如撤重围而游旷宇。”^①人情凝滞而不豁达,其原因在于怀土,安于现状,此情根深蒂固。若偏执,以此为道,则囿于既定的环境之中,不愿高瞻远瞩。而一旦豁然体悟到自己所居的局限性,便尽破藩篱,才知昔日之崇高者非崇高,昔日之所为安处者非安处。人的身心不再拘泥于过去的小天地,顺天地之理,达人物之情,冲破旧藩篱的桎梏,尽兴尽情地去到广袤浩瀚的天宇中一游。这是一种理想的境界。

第三节 黄宗羲的批判易学

黄宗羲(1610—1695),字太冲,号南雷,又号梨洲。浙江余姚人。清初著名思想家、史学家。其父黄尊素,为明末东林名士,天启间,官至御史,因获咎于宦官魏忠贤,冤死狱中。崇祯即位,惩治魏党,宗羲十九岁,草疏入京讼冤,以铁椎毙伤仇人,由是名显。南归后,师事刘宗周。崇祯十一年(1638),南京太学诸生陈贞慧、吴应箕等出《南都防乱揭》,以抨击魏党余孽阮大铖,宗羲列名其首。崇祯十七年(1644)明亡,南京福王政权继起,阮大铖擅权为祸,穷究防乱揭事,兴起大狱,宗羲被逮,几遭其害。清兵南下,福王政权崩溃,浙中鲁王监国。宗羲纠合同志,起兵

^① 《周易内传》卷四下,《涣》。

浙东,抗击清兵,时称世忠营。鲁王授监察御史。兵败,入四明山结寨自守。顺治六年(1649),寻鲁王于海上,获授左付都御史。后以母老间道归里,毕力著述。清廷征召,虽屡辞不就,然亦遣子百家入京,佐史局事。康熙三十四年(1695)卒。

黄宗羲为学广泛涉足史学、经学、天文、历算、乐律等,著述宏富,主要有《明儒学案》、《宋元学案》、《明夷待访录》等。易学著作为《易学象数论》。该书六卷,分内外篇。内篇三卷主要言象,外篇三卷主要言数。用其弟子汪瑞龄的话说,前三卷“论其倚附于《易》似是而非者,析其离合”,后三卷“论其显背于《易》而自拟为《易》者,决其底蕴”。^①全祖望也说:“力辨河洛方位图说之非,而遍及诸家。以其依附于易,似是而非者为内篇;以其显背于易,而拟作者为外编。”^②此书系统地清理了从汉至明历代象数学的主要著作,并作了考证、订讹、辨伪,乃至验算等,是对象数学的一次全面的批判。

一 对河图洛书的批判

黄宗羲作为义理派易学家,反对象数学,对其进行系统地批判。他说:“夫《易》者,范围天地之书也。广大无所不备,故九流百家之学皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说,而于《易》之本意反晦矣。《汉儒林传》:‘孔子六传至菑川田何,《易》道大兴。’吾不知田何之说何如也。降而焦、京,世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变无不具者。吾读李鼎祚《易解》,一时诸儒之说,芜秽康庄,使观象玩占之理,尽入浮瞽方技之流,可不悲夫!有魏王辅嗣,出而注《易》,得意忘象,得象忘言,日时岁月,五气相推,悉皆摈落,多所不关,庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓

① 《易学象数论》附录,《易学象数论序》。

② 《鮚埼亭集》卷一一,《梨洲先生神道碑文》。

其以《老》、《庄》解《易》，试读其《注》，简当而无浮义，何曾笼落元旨。故能远历于唐，发为《正义》，其廓清之功不可泯也。然而魏伯阳之《参同契》，陈希夷之《图》、《书》，远有端绪，世之好奇者，卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆化旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，易道于是而大定矣。其时，康节上接种放，穆修，李之才之传而创《河图》先天之说，是亦不过一家之学耳。晦庵作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颁之于学官。初犹兼《易传》并行，久而止行《本义》。于是经生学士信以为羲、文、周、孔其道不同。所谓象数者，又语焉而不详，将夫子之‘韦编三绝’者，须求之卖酱箍桶之徒，而易学之榛芜，盖仍如焦京之时矣。”^①

他回顾了易学史，认为京房以来的历史上形形色色的象数学，皆非《周易》经传之正宗，乃百家之学窜入《周易》系统者，不过是一家之学，不能依此解经文。到了宋代，出现陈抟、周敦颐、邵雍等一大批象数学家，象数学势力复炽。邵雍大讲先天易学，朱熹予以肯定，糅合义理、象数两家，将河图、洛书、先天诸图置诸《周易本义》之首，其学为后世定为官方之学，《周易本义》亦为科举之圭臬，致使图书之学广为流传。朱熹于周孔之易外别出伏羲之易，由是易学又回到京房、焦延寿方技之老路。王弼、孔颖达、程颐等的义理学重视易道，符合《周易》的本质，黄宗羲给予充分的肯定，反映他义理易的基本立场。

他尤其集中批判了宋代的河图洛书之学。因为具有浓厚河洛之学色彩的朱熹《周易本义》被定为科举取士必读之书后，河洛之学广泛流传，“世不敢复议，稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与圣经不合者。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。《河图》、《洛书》，欧阳子言其‘怪妄

① 《易学象数论》卷首，《自序》。

之尤甚者’，且与汉儒异趣，不特见于经。亦是不见于传。先天之方位，明与‘出震’、‘齐巽’之文背，而晦翁反致疑于经文之卦位。生十六，生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有。顾可谓之不穿凿乎？”“世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。余一一疏通之，知其于《易》了无干涉，而后反求之《程传》，或亦廓清之一端也”。^① 他指责朱熹于《本义》中容纳图书象数学，以乱经传，故作此书，以辨其非。其立论依据，层层递进，依欧阳修的说法，《易》言河图洛书为怪妄。汉代的象数学言象数并不言河图洛书，因此与汉易不同。进一步讲，河洛之学“不特不见于经，亦不见于传”，即依《周易》经传文，驳斥其非。此种以传解经原则，仍受孔子作《易》传统观念束缚。但这是对宋易中的象数学的一沉重打击，是对清王朝尊《周易本义》为官方经学的挑战。批判象数学的目的，是要廓清易学上的迷雾，还《周易》本来面目。

黄宗羲承认《尚书·顾命》、《论语》、《系辞》、《礼记·礼运》明言古有河图、洛书，但它们所称谓的河图洛书与宋易象数学所指不同，并通过大量实例证明《周易》与宋易所说的河图洛书无关。

朱熹《周易本义》首列所谓由天地之数五十有五组成的河图和由戴九履一、左三右七、二四为肩、六八为足之数组成的洛书。《周易》谈及圣人作易时有“河出《图》，洛出《书》，圣人则之”，“仰以观于天文，俯以察于地理”，“仰则观象于天，俯则观法于地，于是始作八卦”，《尚书·顾命》有“《河图》在东序”等提法，依据先秦文献，远古时代有过河图、洛书这样的东西，但它们与《周易》无关。黄氏对此进行辨析道：“‘天垂象，见吉凶，圣人象之’者，仰观于天文也；‘河出《图》，洛出《书》，圣人则之’者，俯察于地也。谓之《图》者，山川险易，南北高深，如后世之《图经》

^① 《易学象数论》卷首，《自序》。

是也；谓之《书》者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之《禹贡》、周之《职方》是也；谓之河、洛者，河、洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河、洛系其名也。《顾命》西序之《大训》，犹今之祖训；东序之《河图》，犹今之黄册，故与宝玉杂陈。不然，其所陈者为龙马之蛻与？抑伏羲画卦之稿本与？无是理也。”^①《系辞》所说“天垂象，见吉凶，圣人象之”讲的是天象；“河出图，洛出书，圣人则之”讲的是地理。河洛和龟蓍皆可告人以吉凶，并无圣人依河洛而作易之义。此依《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理”句，对图、书、河、洛分别加以解释，把图书解释为古代的地图和地理志，把河、洛当成天下之中心，图书为四方所上，以河洛命名之，甚至把河图比作当时的户籍册。总之，《周易》与所谓龙马负图、洛龟载书说并无关系。不管此说的论证是否有说服力，他对河图、洛书所作的这种无神论解释，是有意义的。

《论语》有“河不出图”，《礼运》有“河出《马图》”的说法，黄宗羲辨析说：“世莫宗周，列国各自有其人民土地，而河、洛之《图》、《书》不至，无以知其盈虚之数，故叹‘河不出《图》’。其与凤鸟言之者，凤不至为天时，《图》不出为人事，言天时人事两无所据也。若《图》、《书》为画卦叙畴之原，则卦画畴叙之后，河复出《图》，将焉用之？而孔子叹之者，岂再欲为画卦之事耶？观《论语》，而《图》、《书》之为地理益明矣。《礼运》出于汉儒，此可无论。”^②孔子慨叹河不出图，凤鸟不至，是叹惜春秋时列国人民由此不知天地盈虚之数，河图洛书与天时人事休戚相关，古代中国以农业立国，天时、地利、人事直接影响着社会的生存与发展。如果把河图洛书当成画卦之源，那么卦成之后，河洛图书又将如何使用。河图洛书为上古的地图和地志，与《周易》无关。《礼

① 《易学象数论》卷一，《图书一》。

② 同上。

运》为晚出书,不足为据。但四库馆臣对黄氏也有微词,说他“以《河图》为即后世图经,《洛书》为即后世地志,《顾命》之‘河图’即今之‘黄册’,则未免主持太过,至于矫枉过直,转使传陈抟之学者得据经典而反唇,是其一失”^①。

至于汉以后各家对于河洛的解释,黄氏认为,汉唐诸家,如孔安国、刘歆、郑玄、扬雄、《黄帝内经》、《易纬·乾凿度》、魏伯阳、虞翻等,其言五行生成之数和九宫之数,皆未以其为河图或洛书。“《图》、《书》之所指既如彼,二数之称名又如此,两者判然不相及。至宋而方士牵强扭合,儒者又从缘饰以为授受之秘,而汉唐以来之议论,一切抹煞矣。”“且《图》《书》亦自有辨,天地之数,固命之为图,九宫之数,是亦一图也,岂可为书!汉儒图则言画,书则言文,犹致严于名实。此则不暇自掩其失矣。”^②是说汉唐各家所言天地之数和九宫之数,都未以此二类数为河图和洛书。即使天地之数的组合,可称为图,而洛书之书,指天文字,并无图象之义,以书为图更有背于古训。他历考诸家,发现宋以前根本没有谁将天地之数和九宫之数当做河图洛书,因为“两者判然不相及”。直到宋代,方士才将所谓天地之数和九宫之数与河图洛书牵强扭合到一起,也就是说以河洛为两种图式始于宋代的方士。宋儒传河图、洛书者,主要是刘牧、邵雍,他们“同出希夷即(陈抟)授受甚明”,陈抟之说,后经刘牧阐发,方将河洛图式纳入儒家易学。“儒者又从缘饰以为授受之秘”,这样就将“汉唐以来之议论一切抹煞矣”。这实际说明河图、洛书系出于道家,非儒家正统。

河图洛书这么一个后出的赝品,宋人也对其理解不一。刘牧认为《河图》之数九,《洛书》之数十,李觏、张行成、朱震赞成其

① 《四库全书总目提要》卷六,《经部·易类六》。

② 《易学象数论》卷一,《图书二》。



说法。而朱熹则相反,所作《周易本义》“以十为图,九为书”,将刘牧的河图称为洛书,刘牧的洛书称为河图,其荒谬和不足以信是显然的。关于河九洛十之辩,因为其说与《系辞》天地之数说合,但以其配方位,则背于《系辞》文,对此黄氏论道:“就二数通之于《易》,则十者有天一至地十之《系》可据;九者并无明文,此朱子争十为《河图》之意长于长民(刘牧)也。虽然,自一至十之数,《易》之所有也;自一至十之方位,《易》之所无也。一、三、五、七、九之合于天,二、四、六、八、十之合于地;《易》之所有也;一六合、二七合、三八合、四九合、五十合,《易》之所无也。天地之数,《易》之所有也;水、火、木、金、土之生成,《易》之所无也。试尽去后人之添入,依经为说,则此数乃于《易》无与,而况名之为《河图》乎?”^①《易》只有天地之数,若以金木水火土之生成解释天地之数,有悖于《系辞》,五行与天奇地偶之数并无关系。关于天地之数配八卦,他举出三说,即崔憬说、刘牧说和《启蒙说》,认为崔憬所说,只言其数,不言其位,其以七八九六配乾坤震巽,有所依据;以三五二四配坎离艮兑,则没有根据。至于刘牧和朱熹《启蒙》,不仅言其数,而且言其位,更难讲通。

二 对先天易学的批判

关于邵雍的先天易学,黄氏批评先天次序图和先天方位图。他认为,邵雍先天横图次序出于对《系辞》“易有太极”章解释,但其解释不符合传文原义,因为此章并无生十六生三十二之说。关于此章之旨,他不取画卦说和揲蓍成卦说,而取阴阳变易说,说:“‘《易》有太极,是生两仪’,所谓一阴一阳者是也。其一阳也,已括一百九十二爻之奇;其一阴也,已括一百九十二爻之偶。以三百八十四画为两仪,非以两卦为两仪也。”关于两仪生四象:

^① 《易学象数论》卷一,《图书三》。

“‘两仪生四象’，所谓老阳、老阴、少阳、少阴是也。乾为老阳，坤为老阴，震、坎、艮为少阳，巽、离、兑为少阴。三奇☰者，老阳之象。三偶☷者，老阴之象。一奇二偶☲、☱、☴者，少阳之象。一偶二奇者，☳、☴、☶少阴之象。是三画八卦即四象也，故曰：‘八卦成列，象在其中矣。’‘八卦以象告。’此质之经文而无疑者也。又曰：‘《易》有四象，所以示也。’又曰：‘《彖》者，言乎象者也。’今观《彖传》必发明二卦之德，则象之为三画八卦明矣。”^①此以阴阳二爻之总括为两仪。以乾为老阳之象，坤为老阴之象，震坎艮为少阳之象，巽离兑为少阴之象，是依据《系辞》所说“易有四象所以示”，“八卦成列，象在其中”，以及“阳卦多阴，阴卦多阳”等说法，以三画纯阳、纯阴、一奇二偶和二奇一偶之卦象为四象，与王夫之同。黄氏认为四象中有以一卦为象者（如乾坤），有以三卦为象者（如震坎艮与巽离兑），“必如康节均二卦为一象，乾、离、坎、坤于四象之位得矣，兑之为老阳，震之为少阴，巽之为少阳，艮之为老阴，无乃杂而越乎？《易》言：‘阳卦多阴，阴卦多阳。’震、艮之为阳卦，巽、兑之为阴卦，可无疑矣。反而置之，明背经文，而学者不以为非何也？”^②邵雍四象说以两卦为一象，即以乾属于老阳，离属于少阴，坎属于少阳，坤属于老阴，“尚得其位”，但以兑为太阴，震为少阴，巽为少阳，艮为太阳，则违背传文。

在黄宗羲看来，邵雍加一倍法的错误在于不理解“易有太极”章中生两仪、生四象、生八卦之“生”字。他说：“太极、两仪、四象、八卦，因全体而见。盖细推八卦（即六十四卦）之中，皆有两仪、四象之理，而两仪、四象初不画于卦之外也。其言‘生’者，即‘生生之谓《易》’之‘生’，非次第而生之谓。康节加一倍之法，从此章而得，实非此章之旨，又何待生十六，生三十二，而后

① 《易学象数论》卷一，《先天图一》。

② 同上。

出经文之外也。”^①按黄氏对四象的解释,两仪即含四象,四象即是八卦,以不断变易为生,两仪、四象即存于八卦和六十四卦之中,它们是一个整体,并无时间先后次序。此种解释与王夫之关于“生”的看法大体一致。黄氏答万公择说:“统三百八十四爻之阴阳,即为两仪;统六十四卦之纯阳纯阴,阳卦多阴,阴卦多阳,即为四象;四象之分布,即为八卦。故两仪、四象、八卦,生则俱生,无有次第。”^②此说取朱熹义,未必符合传文本义。关于八卦排列顺序,邵雍有乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之说。黄氏依《说卦》文,认为应是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑这样的顺序,邵氏的排列同样悖于经文。

他依《说卦》“帝出乎震”章,驳斥邵雍乾南坤北离东坎西先天方位图,认为《说卦》中的“天地定位”章说的“定位”,指居上下之位,不是邵雍说指乾南坤北之位,“夫卦之方位,已见‘帝出乎震’章。康节舍其明明可据者,而于未尝言方位者重出之,以为先天,是谓非所据而据焉。‘天地定位’,言天位乎上,地位乎下,未闻南上而北下也。‘山泽通气’,山必资乎泽,泽必出乎山,其气相通,无往不然,奚取其相对乎?‘雷风相薄’,震居东,巽居东南,遇近而合,故言相薄,远之则不能薄矣。东北为寅,时方正月,岂雷发声之时耶?‘水火不相射’,南方炎,北方寒,犹之冬寒夏热也。离东坎西,是指春热秋寒,谁其信之?此皆先儒所已言者,某则即以邵子所据者,破邵子之说”^③。《说卦》“天地定位”章未明言八卦之方位,只说“山泽通气,雷风相薄,水火不相射”,但与“帝出乎震”章是一致的。配以方位,应是离南坎北、震东兑西、乾西南、坤西北、巽东南、艮东北。配以四时,则为震春、离

① 《易学象数论》卷一,《先天图一》。

② 《宋元学案》卷二五,《龟山学案》引。

③ 《易学象数论》卷一,《先天图二》。

夏、兑秋、坎冬。这是《说卦》的本义。如果依照邵雍的先天方位说,离居东,坎居西,等于说春热秋寒,违背常理。《说卦》有“动万物者莫疾乎雷”一节,其配方位,与离南坎北说相同,只不过没有明言乾坤罢了。这种观点旨在反对以“天地定位”章为伏羲先天之易,“帝出乎震”章为文王后天之易。

邵氏依先天图创制天根月窟,即《参同契》乾坤门户牝牡之论,后儒加以发挥。黄氏认为诸说虽有所不同,但都以阳生为天根,阴生为月窟,“盖康节之意,所谓天根者,性也;所谓月窟者,命也。性命双修,老氏之学,其理为《易》所无,故其数与《易》无与也”^①。在他看来,邵氏的先天之学非易学,而是道家之学。

在批判邵雍的同时,黄宗羲对朱熹也展开批判,说:“《易》不始于文王,则方位亦不始于文王,故不当云文王八卦方位也。乃康节必欲言文王,因先天乾南坤北之位,改而为此。朱子则主张康节之说当,反致疑于经文,曰:曷言‘齐乎巽’?不可晓。”在他看来,“离南坎北之位,本无可疑,自康节以为从先天改出,牵前曳后,始不胜其支离;朱子求其所以改之之故而不可得,遂至不信经文。吁!可怪也!”^②朱熹于《本义》中,注“天地定位”章,用邵氏的伏羲先天方位说,注“帝出乎震”章,用文王后天方位说,但注“帝出乎震”章则说“此章所推卦位之说,多未详者”,注“动万物者莫疾乎雷”章也说“未详其义”。黄氏认为,朱熹此说怀疑传文,显然是由于相信邵雍的先天方位说所致,以先见为主。至于《说卦》中的“天地定位”章是否讲八卦方位,是否同“帝出乎震”章的方位说一致,是可以争议的。但他指出,朱熹注此章宁可怀疑传文而相信邵雍的说法,此对《本义》是个打击。

他进一步指责朱熹用邵雍方位说,把《易》弄得混乱不堪,

① 《易学象数论》卷一,《天根月窟》。

② 《易学象数论》卷一,《八卦方位》。

说：“朱子主先天之说，以乾南坤北者，伏牺之卦位也；离南坎北者，文王之卦位也。《河图》出于宓戏，其时尚无离南坎北之位，硬以乾南坤北配之，则更无一合者矣。天下之物，一人以为然，千万人以为然，其为物也不远矣；一人可指之为此，又一人可指之为彼，其为物也，无定名矣。故以天地之数配八卦者，皆非定名也。”^①所谓一人指此，一人指彼，是比较崔憬、刘牧、朱熹三家之说而言，先天之学，缺乏依据，此亦一是非，彼亦一是非，判断标准多元化，导致歧义。黄氏认为标准只有一个，那就是《周易》，离开《易》的经文，一切“皆非定名”，体现他论八卦方位以经解经的精神。

三 对其他有悖于《易》说的批判

除河图、洛书、先天八卦之外，象数学派别还有很多，“汉儒以降，焦京之徒以世应飞伏之诸说附入之；《太玄》、《洞极》、《潜虚》、《洪范》之徒，则窃《易》而改头换面；《壬》、《遁》之徒，或用易卦，或不用易卦。要皆自谓有得于象数之精微，以附于彰往察来之列”^②。黄宗羲对这些流派，都指出其来历和流变，并与《周易》比照，以此证明与《易》无关。

《太玄》是扬雄的仿《易》之作。该书以赞为爻，以两赞当一日，七百二十九赞以当一岁，试图以此解释历法。但赞数与日数又不全合，苏明允又提出弥补之法。黄宗羲认为：“《易》未尝有六日七分之说，加之起于后世。子云准历以作《玄》，苟不相似，则又何以为书？是故子云之短，不在局历以失《玄》，在不能牵《玄》以入历也。”^③明确指出扬雄作《太玄》是把《易》纳入历的轨

① 《易学象数论》卷一，《图书五》。

② 汪瑞龄：《易学象数论》附录，《易学象数论序》。

③ 《易学象数论》卷四，《太玄》。

道,混淆《易》与历的区别,不足为取。《潜虚》假河图,《洪范》托洛书,而攀附于《周易》,以为社会治乱,人事吉凶,与天道相关,可以用算术判断。黄宗羲却根据它们自身的算法,得出相反的结果,证明其毫不足信。对《洞极》一书,黄宗羲判定它既非关子明所作,也非阮逸所作,是为伪书,“独怪朱子既知其伪,而又引以证图十书九”^①,对朱熹曲从伪说,提出了责难。针对民间最为流行的《太一》、《六壬》、《遁甲》三书,世称占家“三式”,黄宗羲以为不过是干支、五行、星宿等多种方术杂糅《周易》而成,其中有许多烦琐的图表,占者按图推排,以便趋吉避凶。他将图表反复检验,指出它们经纬混淆,行度无稽,“顺者反逆,逆者反顺,使吉凶星煞无验则可,不然则避其所当趋,趋其所当避矣。某故以为自乱其术也”^②。

《乾坤凿度》宣扬轨运测验之法,认为君主“其受命即位之年,在人轨之初,与天运相符,则有贤子孙继之以毕其轨,亦如六爻次序,自初至上,不当轨年之初,既与天运不符,身幸不失,子孙自不能继。受命之君,其德宜与卦运相符,苟失其德,阴则起大而强,阳则柔易而弱,则不永其位。水旱兵饥,考知其年,预为之备,则可以救灾度厄”。黄宗羲则反驳道:“则是有天下者可一委之运数,而人事不修也?即位之年必欲当轨之初,从古来有七百余年不易姓者乎?帝王之治天下,允执其中,宁因消息所直,而过刚过柔以迎卦气乎?水旱兵机,十年内外不能不遇,而以六百年、七百年为期,是乱日少而治日多也。”^③朝代的兴废与轨运无关,帝王治理天下,主要在修明人事,所谓政通人和。自然界的时运虽说有影响,但不起决定作用,事在人为,决定作用的是

① 《易学象数论》卷四,《洞极》。

② 《易学象数论》卷六,《遁甲》。

③ 《易学象数论》卷四,《乾坤凿度三》。

统治者的政策。他在《明夷待访录》中有精彩的论述,通过核算证明这种轨运测验之法与历史事实不符。

邵雍以象数学来分析社会历史,提出皇极经世说。黄氏批评皇极之数乃卦气说的一种形式。他说:“至宋而后,有所谓《先天图》者。于是邵子以六日七分之法施于其图,黜卦起中孚之说,以复起冬至,姤起夏至,其以坎、离、震、兑四正卦主二十四气者,改为乾、坤、坎、离。此《圆图》之卦气也。”^①因为邵氏的大圆图是讲卦气说,所以又提出皇极之数,解释一年时日计算宇宙和人类历史的方法。邵雍的《皇极经世》用蓍法计算历数,其推算就一年时间说不准确。其计时用的范畴从大到小,如元会运世年月日,其关系为一世为三十年,一运为十二世,一会为三十运,一元为十二会,“总不出十二与三十之反复相承”,邵雍“必欲以十二与三十整齐之,其奇零岂可抹杀乎?”其结果每一时间单位的数目皆为“成数”,即整数,而无余数,计算方法不符合历法规律。又说:“康节之为此书,其意总括古今之历学尽归于《易》。奈《易》之于历,本不相通,硬相牵合,所以其说愈烦,其法愈巧,终成一部鹵突历书而不可用也。”^②由于邵雍把《周易》与历法联系起来,使《周易》成为一部鹵突历书。把《皇极经世》视为扬雄《太玄》、司马光《潜虚》一类的书。

黄氏虽然批评汉易象数学,但对卦爻辞的解释,主取象说。他说:“圣人以象示人,有八卦之象,象形之象,爻位之象,反对之象,方位之象,互体之象,七者备而象穷矣。后儒之为伪象者,纳甲也,动爻也,卦变也,先天也。四者杂而七者晦矣。吾观圣人之《系辞》,六爻必有总象,以为之纲纪,而后一爻有一爻之分象,以为之脉络。学《易》者详分象而略总象,则象先之旨亦晦矣。

① 《易学象数论》卷二,《卦气二》。

② 《易学象数论》卷五,《皇极一》。

刘长民《钩深索隐图》，每谈总象，又杂四者而为言，以是不免穿凿附会之病。羲故别著之，以为象学。”^①他把象分为七种，即八卦之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象，其他如纳甲、动爻、卦变、先天等皆伪象。推崇七象而排斥四伪象，强调要以一卦之总象统领六爻之分象，反对详分象而略总象，更反对谈总象又杂以四伪象。他认为卦象与卦爻辞有着内在的联系，以七象解释各卦卦爻辞，其中以东方苍龙七宿解释乾卦各爻辞，如子丑月，黄昏，苍龙入地，故曰“潜”。寅卯月，角宿昏见天渊之分，故曰“在渊”。辰巳月，苍龙昏见天田星下，故曰“见龙在田”。午未月，龙星昏中于天，故曰“在天”。申酉月，大火西流，龙将入地，故曰“夕惕”。戌亥月，平旦，龙见于东北，昼晦其形，故曰“亢”。对近人以龙星出入释乾卦各爻辞，影响很大。又以“冰霜之候，农功未施”解释坤卦各爻辞等。假象的目的在于明义理。

黄宗羲对易学思想的阐述集中在气与太极上，其论五行之气来源时说：“夫太虚，絪縕相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也。自其清通而不可见，则谓之天，自其凝滞而有形象，则谓之地。故曰‘资始资生’，又曰‘天施地生’。”^②以一气解释《彖》文的乾坤二元，认为整个宇宙充满了气，万物生成离不开气，气为万物的本原。解“易有太极，是生两仪”说：“阴阳者，气也。爻者，质也。”^③以阴阳二气为两仪或阴阳爻象之本原。这里讲的“太极”指气阴阳未分的状态。

《宋元学案·濂溪学案》附有黄氏《太极图讲义》一文，代表其太极观：“通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往

① 《易学象数论》卷三，《原象》。

② 《易学象数论》卷一，《图书四》。

③ 《易学象数论》卷一，《先天图一》。

来阖辟升降之殊,则分之为动静。有动静则不得不分之为阴阳。然此阴阳之动静也,千条万绪,纷纭胶轳,而卒不克乱,万古此寒暑也,万古此生长收藏也。莫知其所以然而然,是即所谓理也,所谓太极也。以其不紊而言,则谓之理;以其极至而言,则谓之太极。识得此理,则知‘一阴一阳’即是‘为物不贰’也。其曰无极者,初非别有一物依于气而立,附于气而行。”又发挥刘宗周太极观:“‘一阴一阳之道’,即太极也。天地之间,一气而已,非有理而后有气,乃气立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者,不得不推高一层,以立至尊之位,故谓之太极而实无太极之可言,所谓‘无极而太极’也。”^①这表明气与太极与理密切相关。天地间是一气,古今无非一气。气本为一,分而有阴阳动静。自然界一切都充满了气,气的所以然而然,也就是理或太极。理与太极的区别在于,理寓于气,其有条不紊,是气的规律。气极至而言即太极,因其至尊无极,太极、无极是个形容词,可谓理的别称。气理相联,气又与太极相关,太极说与理气论相通,发挥其师刘宗周的太极观。

黄宗羲的《易学象数论》是易学史上第一部对象数学进行科学性总清算的专著,对以后易学的发展有着深刻的影响。四库馆臣对此评道:“世儒过视象数,以为绝学,故为所欺。今一一疏通之,知其于《易》本了无涉。而后反求《程传》,亦廓清之一端。”又:“盖易至京房,焦延寿,而流为方术,至宋陈抟而歧入道家,学者失其初旨,弥推衍而胶轳弥增。宗羲病其末派之支离,先纠其本原之依托。”“其〔黄宗羲〕持论皆有依据,盖宗羲究心象数,故一一能洞晓其始末,因而得其瑕疵,非但据理空谈,不能中其要者比也”,此书“宏纲巨目,辩论精详,与胡渭《易图明辨》,均

^① 《宋元学案》卷一二,《濂溪学案》下引。

可谓有功于《易》道者矣!”^①黄宗羲虽然没有从正面过多地论述《周易》的思想,但对象数学的种种批判反映其义理易的特征,这与他学术总体倾向分不开。他的批判开清初长江易学批判宋易象数学的先河,流风所被,黄宗炎、胡渭、毛奇龄等人继起,系统地考辨宋易图书学和先天易学,导致清初长江易学学风的转变,为乾嘉时期考据易大兴,以及整理与总结易学奠定了思想基础。

第四节 胡渭的考据易学

胡渭(1633—1714)原名渭生,字朏明,别字东樵。浙江德清人。胡渭十二而孤,虽遭颠沛,犹好学不辍。十五为县学生,寻入太学。潜心儒家经典,尤擅长舆地之学。徐乾学撰修《一统志》,延渭参与纂辑事,因得博览天下郡国书,著有《禹贡锥指》、《易图明辨》等书。康熙三十八年(1699),因再从侄胡会恩官京师,渭乃复游日下,礼部尚书李振裕、侍讲学士查升,皆以为当代儒宗。未几以老病归。查升供奉内廷,暇日以《禹贡锥指》进呈,康熙帝览而嘉之。四十二年(1703),康熙帝南巡,渭撰《平成颂》献诸行在,有诏嘉奖,召渭于南书房直庐,赐饌及书扇,又御书“耆年笃学”四大字赐之。五十三年卒于家。

胡渭在易学上的代表作为《易图明辨》十卷,该书为清初以来易辨伪之集大成者。此书意图是驳斥朱熹《本义》卷首所列九图,故称《易图明辨》。他说:“诗书礼乐春秋不可以无图,唯易则无所用图,六十四卦二体六爻之画,即其图矣。白黑之点,九十之数,方圆之体,复姤之变,何为哉?其卦之次序方位,则乾坤三索,出震齐巽二章,尽之矣,图可也,安得有先后天之别?河图之象,自古无传,从何拟议?洛书之文,见于洪范,奚关卦爻?五行

^① 《四库全书总目提要》卷六,《经部·易类六》。



九宫,初不为易而设;参同契、先天太极,特借易以明丹道,而后人或指为河图,或指为洛书,妄矣。妄之中又有妄焉,则刘牧所宗之龙图,蔡元定所宗之关子明易是也。此皆伪书,九、十之是非,又何足校乎?故凡为易图,以附益经之所无者,皆可废也。”^①表明其书内容有二:一是以为河洛图式解释八卦乃后人所杜撰,与《周易》无关;二是肯定邵雍先天易学出于道教的炼丹术,非《周易》本义。朱熹《本义》所列九图,皆可废除。

一 对河图洛书的精细考辨

胡渭首论河图洛书,认为伏羲作《易》不本于图书,《周易》前面列图书始于朱熹的《周易本义》。因此,他就从河图洛书入手,对象数学进行系统清算。胡氏此书引黄宗羲、黄宗炎兄弟和毛奇龄《仲氏易》言论甚多,是对当时图书辨舛的总结。对于河图洛书,有以下几个基本观点:

第一,伏羲作易之本不专在图书。他说:“羲皇仰观而得天道,俯观而得地道,中观于两间之万物而得人道,三才之道,默成于心,故立八卦以象之,因而重之,遂为六十四,所谓兼三才而两之也。”而“河图洛书乃仰观俯察中之一事,后世专以图书为作易之由,非也”,学者“不务观象玩辞,而唯汲汲于图书,岂非易道之一厄乎?”^②《系辞》说的伏羲观象作卦,所观察的是天地万象,既广大又多方面,河洛图书只是其中之一。河图之象失传,从《周易》古经到汉唐注疏,均未见图书列于其前。只是从朱熹《本义》始,把河图洛书列于卷首,这显然与易道相背离。

第二,天地之数不得为河图。他认为:“故夫子言数皆主蓍,曰极数知来之谓占,曰参伍以变,错综其数,曰极其数,遂定天下

① 《易图明辨》卷首,《易图明辨题辞》。

② 《易图明辨》卷一,《河图洛书》。

之象，曰幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，曰数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”又：“一三五七九同为奇，二四六八十同为偶，是谓五位相得。一与二、三与四、五与六、七与八、九与十，一奇一偶，两两相配，是谓各有合，于五行五方曷与焉？于天地生成曷与焉？于河图、洛书又曷与焉？”^①凡此所说的数皆指蓍数。“天地之数”章所说的数，亦指揲蓍之数；举天地之数五十有五，是为大衍之数张本。“五位相得而各有合”，谓天奇与地偶之数相配。朱熹认为，“天地之数阳奇阴偶即所谓河图者也”，胡渭认为，天地之数只与筮法相联系，只是生筮的数，并非画卦之数，与五行五方说无关，与河洛之数亦无关系。

第三，五行生成之数非河图，亦非大衍。西汉，大体来说，五行推尊《洪范》，则附以《春秋》，不涉及大衍；律历推崇大衍，则附以《春秋》，不涉及《洪范》，二者各有源流。刘向父子作《洪范五行传》，取《系辞》六七八九之数，以续《洪范》一二三四五之数，但未把五行生成之数当成大衍之数。其对五行的解释，可称为五行生成图，不得名为大衍图。至宋代，图书学派又以五行生成图解释大衍之数。朱熹于《本义》中，以河图中宫天五乘地十，注大衍之数。毛奇龄关于河图是宋人陈抟据郑玄大衍注所创的考证，胡渭给予充分肯定，但认为，毛奇龄将宋人之所谓河图，称之为天地生成图或五行生成图是可以的，而称之为大衍图，则断断不可。因为大衍之数是蓍数，“蓍无五行，无方位，无生成，无配耦也”。他进一步追踪，郑玄大衍注源于《汉书·五行志》和《律历志》，《五行志》则又是本于刘向父子《洪范五行传》而来。总之，“康成以九篇为河图，久以认贼作子而复据生成配耦之数以注《易》，遂为伪关《易》之嚆矢，此所谓藉寇兵而资盗粮者也。于抟乎何尤？毛公恶宋太过，故其立言往往刻于宋而宽于汉，岂平

① 《易图明辨》卷一，《河图洛书》。

心之论与?”^①这样不仅纠正了毛奇龄考河图洛书的失误,而且指出宋人之造伪的依据,把河图之学的源流考辨得一清二楚。

第四,太极两仪四象非图书之所有。朱熹的《启蒙》采用刘牧之义,用河图洛书解释《系辞》“易有太极”章。胡氏以为此章讲揲蓍成卦过程,不仅与图书无关,而且与画卦无关。对此章的解释,他吸取毛奇龄、李塉的说法,但又与李塉说有所不同。李氏以此章讲揲蓍过程,以四象为揲四象四时。胡氏指出此章讲相生之序:“所谓太极者一而已矣,命筮之初,奇偶未形,即是太极,迨夫四营而成易,合挂扚之策置之于格,或五或四则为奇,或九或八则为偶,是谓太极生两仪。”初筮时奇偶未形为太极,四营后合卦扚之策,或五、四则为奇,或九、八则为偶,即太极生两仪。三变而成爻,依七八九六之数,画为老少阴阳之象,即两仪生四象。九变而为三画卦,十八变而为六画卦,即四象生八卦。“四象”不应理解为揲之以四,而是指所值之卦爻,即“易有四象所以示”之义。这是对毛、李说的修正。李塉读胡渭《易图明辨》改旧说从之,在答胡渭书中说:“今得妙解豁然,直是相生之序矣,真是生生之易矣。”^②对四象解释借鉴朱熹《本义》“易有四象”文的注释,但扬弃了其画卦说。

第五,图书不过为易兴先之至祥。主张圣人据图书作易的依据是《系辞》说的“河出图,洛出书,圣人则之”。在胡渭看来,“以图为易兴先至之祥,正与夫子凤鸟河图并举之意相合,大传曰易之兴也,其于中古乎,又曰当殷之末世,周之盛德,然则二圣系辞亦当有先至之祥”^③。所谓河洛,与龟蓍、天象等并列,表示圣人作易之前,有祥瑞之物出现,非据图书而作易,或据河洛而

① 《易图明辨》卷一,《河图洛书》。

② 同上。

③ 同上。

画卦。

第六,据《尚书·顾命》文,古河图乃周朝宝器之一。他说:“《顾命》东西序之所陈类皆玩好,唯大训河图为载道之器,《周官》天府总谓之大宝器,祭祀陈之示能守,丧祀陈之示能传也。”^①东迁后,王室诸宝器已散失,河图亦亡。周史苾宏之徒亦未亲见其物,故孔子慨叹:“河不出图。”

第七,洛书为上古象形文字。他说:“说文序云,仓颉之初作书,盖依类象形,故谓之文,其后形声相益,即谓之字,字者言孳乳而浸多也,然则文与字不同,文之点画少,字之点画多,洛书之文盖与仓颉初制相类。”^②洛书是一种象形文字,与仓颉初制相类。他还讨论洛书与《洪范》的关系,认为它们分属两个系统,反对把二者混同。

胡渭认为,图书之学与汉代五行说和九宫说有关,由此出发,进一步挖掘了图书之学的渊源。关于五行,他认为,出于《洪范》,《洪范》中的一二三四五的排列,“以微著轻重为次,自气而形而质具在其中,未见此但为生数,而必待六七八九十以成之也,易有四象而无五行,此与天地大衍之数绝无交涉”^③。《洪范》非讲生数和成数,《周易》只讲四象,没有五行,五行与大衍之数无关,《周易》与《洪范》讲的是两件事。

他认为宋易图书学乃战国和两汉阴阳五行家发展的产物,与《周易》系统无关,将其纳入易学系统的首推郑玄。他追述了五行说附会图书学的过程:“自春秋以迄两汉言五行者,裨灶,梓慎主占候,吕不韦主时令,刘向主灾异,刘歆兼主历数,扬雄草玄,亦与泰初历相应。至郑康成始援以注易,而四象之义乃定。

① 《易图明辨》卷一,《河图洛书》。

② 同上。

③ 《易图明辨》卷二,《五行》。



要之，未有以此数为河图洛书者。”又：“自伪龙图出，而始以五十有五为羲皇重定之数矣。自伪关易出，而直以五行生成为龙马所负之图矣。刘牧、蔡元定从而扬其波，抑又甚焉。自此以后，刘、蔡迭为举废，或以此为河图，或以此为洛书，谬种流传，变怪百出，原其弊，汉志有以启之。”^①“四象之义”，指以金木水火配六七八九数。五行出于《洪范》，其中的五行只讲“以微著轻重为次”，非讲生成之数，五行相配乃阴阳五行家之言，与《周易》之道本不相谋。至《汉书·五行志》方言五行生成之数，但其五行说并无天生地成之理。扬雄《太玄》中的五行说对图书学形成也有作用。自郑玄取五行说以注《易》，方为宋易中的图书学提供蓝本。此外，“伪龙图”，指陈抟《龙图》，胡氏认为此乃伪书。此段为他论图书之学形成和演变的总结。

他还探讨九宫说的起源和演变，认为九宫源于明堂九室，既非河图，亦非洛书，强配八卦，更是附会。关于宋人的所谓洛书，胡渭认为，它来源于汉代的九宫图。洛书的特点是：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。”这正与汉代九宫相符。九宫又称明堂九室，《礼记·月令》九宫孟春，天子居青阳左个，仲春居青阳太庙，季春居青阳右个，孟夏居明堂左个，仲夏居明堂太室，季夏居明堂右个。中央土，居太庙太室。孟秋居总章左个，仲秋居总章太庙，季秋居总章右个，孟冬居玄堂左个，仲冬居玄堂太庙，季冬居玄堂右个。《大戴礼记·明堂》也讲九室分布。二九四者，二为总章左个与明堂右个，九为明堂太室，四为明堂左个与青阳右个。七五三者，七为总章太庙，五为太庙太室，三为青阳太庙。六一八者，六为总章右个与玄堂左个，一为玄堂太庙，八为玄堂右个与青阳左个。二九四共为十五，七五三共为十五，六一八共为十五，纵横十五。

^① 《易图明辨》卷二，《五行》。

刘歆、班固以前没有把九宫直指为河图。只有后汉刘瑜于汉桓帝延熹八年上书言河图授嗣，正在九房，九房即九宫。后汉代学者以八卦之方位配明堂之九室，创造了“太一下行九宫图”。《后汉书·张衡传》注引《易纬·乾凿度》说：“太一者，北辰神名也。下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，地神之所居，故谓之九宫。天数大分，以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午，是以太一下九宫，从坎宫始，自此而坤，而震，而巽，所行才半矣，还息于中央之宫。既又自此而乾，而兑，而艮，而离，行则周矣。”这里从坎一始，到离九终，都是根据明堂九室之数确定的。“古之制度，大而分州，小而井田，莫不以九为则，明堂亦然。”^①可以说后汉开启了混淆河图九宫之先河。

唐宋进一步发展了刘瑜的河图九宫之说。如《唐会要》载唐玄宗天宝三年，术士苏嘉庆上言请于京城置九宫坛。坛一成，其上依位置小坛，东南曰招摇，正东曰轩辕，东北曰太阴，正南曰天一，中央曰天符，正北曰太一，西南曰摄提，正西曰咸池，西北曰青龙，五数为中，戴九履一，左三右七，二四为上，六八为下，符于遁甲。唐肃宗至德三年，置太一神坛于南郊东，九宫以四孟随岁改位，行期谓之飞位乾元，后遂不易位。武宗会昌二年，左仆射王起等奏，按黄帝九宫经及萧吉五行大义，一宫其神太一星天蓬卦坎行水方白，二宫其神摄提星天内卦坤行土方黑，三宫其神轩辕星天冲卦震行木方碧，四宫其神招摇星天辅卦巽行木方绿，五宫其神天符星天禽卦坤行土方黄，六宫其神青龙星天心卦乾行金方白，七宫其神咸池星天柱卦兑行金方赤，八宫其神太阴星天任卦艮行土方白，九宫其神天一星天英卦离行火方紫，统八卦运五行土龙于中数转于极。这是把九宫当成河图。

在旁征博引后，他指出：“张衡所称九宫不过如《明堂》、《月

① 《易图明辨》卷二，《九宫》。



令》之说,而《易纬》、《乾凿度》则以为太一下行之数涉于诞矣,衡方斥图纬为非圣之书,九宫必不取诸《乾凿度》,不当引以为注,苏嘉庆、王起等所奏神号星名方色,则又其穿凿傅会之甚者也。九宫非河图也,自《乾凿度》有河图八文之语,刘瑜有河图九房之称,而后世遂以九宫为河图矣,又有指此为洛书者,盖以九畴之故,然九畴有次第无方位也,强配八卦以附会之数,岂理也哉。”^①可见,九宫原与《易》并无关系,把它们联系起来是后汉、唐宋之儒所为。这也说明造伪非一二人一时所为,而是不同时代多人所作,其间有一个不断形成发展深化的过程。这比一些人考辨河图洛书仅仅归结为宋儒,或陈抟、刘牧一二人要令人信服得多。当然胡渭也强调陈抟起了主要作用,他取九宫之数创制了“河图”,五传至刘牧而行于世,然后以九畴之故被蔡元定翻作“洛书”。胡氏的考证从源头根本上揭露了宋人在河图、洛书上的作伪。

二 对先天易学的否定评价

关于邵雍的先天易学,胡渭认为,先天卦序图出于数学上的加一倍法,先天方位图出于道教的炼丹术,均与《周易》无关。

对于伏羲八卦序次图,即横图,他认为出于对“易有太极”章的解释,其错误在于将揲蓍之序与画卦之序混为一谈,以揲蓍之序为画卦之序,并以加一倍法解释画卦之序。按照邵雍的说法,八卦产生是一分为二,二分为四,四分为八等等,那么就不但有三画之卦,而且还有二画之卦和一画之卦,事实上,二画之卦和一画之卦都是不存在的。太极生两仪,两仪生四象,这是揲蓍之序;四象生八卦,这才是画卦之序。其加一倍法模仿扬雄《太玄》之乘法以参,但《太玄》自丑至午,得七百二十九而止。邵氏之倍数则以两,自八而十六,三十二,六十四,以至千百万几而无穷。

^① 《易图明辨》卷二,《九宫》。

此种加一倍法亦“邵子之数学，而非古圣人之易”^①。可是朱熹斥《太玄》为老氏之学，却把出于陈抟的邵氏之学视为圣人之易，这是堕入异端而不知。又将乾坤与六子卦的关系混为一谈。乾坤是父母，其他六子卦由乾坤而生，所以乾坤应置六子卦之先。但八卦次序图却将“六子之卦成之坤前”，以此解经，显然是错误的。

胡氏认为邵氏横图出于陈抟，但与陈抟之意不同，陈氏“太极图作白黑回互状，函两仪四象八卦皆子在母中。譬诸岁时，一岁本一气耳，析之而为寒暑，则二气矣。又析之而为春夏秋冬，则四气矣。又析之而为分至启闭，则八节矣。皆一分为二，子在母中者也”。到了邵氏“变为横图，则两仪四象八卦皆子在母外。初画为仪，中画为象，终画为卦，而太极一画，更居其先。是犹一岁之外，别有寒暑；寒暑之外，别有四时；四时之外，别有八节也。其谬不已甚乎！虽名为先天，而实失希夷之意矣”。^② 陈抟先天太极图表示两仪、四象、八卦皆存在于太极之中，即子在母中，如同一年四时八节即存于一气之中。而邵氏变其为横图，以初画为两仪，中画为四象，终画为八卦，皆居于太极之外。太极为一画又居于仪、象、卦之先，主母在子先，子在母外，名为先天，实际上是对陈氏先天太极图的歪曲。在胡氏看来，“希夷之图，象学也。而康节则专精于数。故往往以蓍数为卦象，与经旨背”^③。陈抟先天太极图属于象学系统，邵雍易学为数学系统。关于象数关系，他引《左传》韩简曰：“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。数即象之分限节度处，生于象，而不可以生象。康节加一倍法，欲以数生卦，非也。”他主数由象生，反对邵氏数生象说。

① 《易图明辨》卷六，《先天古易上》。

② 同上。

③ 同上。

伏羲八卦方位图,即圆图,胡渭认为出于《说卦》“天地定位”章的误解,此章与八方之位无涉。天地定位说的是乾坤自相为匹,山泽通气说的是艮兑自相为匹,雷风相薄说的是震巽自相为匹,水火不相射说的是坎离自相为匹。至于八卦相错,是说:“天或位于下,地或位于上,而且与六子之位同列矣。山泽之气不但二者自相通,而且与天地雷风水火之气互相通矣。雷风水火亦然。”^①表示天地雷风水火山泽之气相通,指重为六十四卦。邵雍推之于方位,以自震至乾为顺,自巽至坤为逆,并且喻之以左旋右行,其说出自《参同契》。他说:“《说卦》离南而坎北。丹家抽坎之中实,以填离之中虚,故乾南而坤北。《参同契》云:子南午北,互为纲纪,一九之数,终而复始,亦此义也。”^②是说丹道重水火二气。就炼外丹说,以乾坤为炉鼎,以坎离为铅汞,二者化合,成为丹药。就炼丹说,人之一身,乾为首,坤为腹,心属火,肾属水,火炎上,水润下,此是有生而已然,故说“数往者顺”。加以修炼之功,使火气下降,水气上升,此即“知来者逆”,而成为圣胎。丹家以坎离为易,水下而反上,火上而反下,此即“易逆数也”。水火相交,即取坎填离。丹道又依《说卦》离南坎北说,抽坎阳爻以填离卦之阴爻,即中爻互易,则成乾南坤北之位。邵氏依此导出其先天八卦方位图,以及已生未生之卦说,“非孔子之义”。

邵氏还主天根月窟说,其说出自《参同契》纳甲说,就炼内丹说,天根指人身尾闾,月窟指泥丸处,运气从尾闾到泥丸,终而复始,和气满腔,盎然流溢,这就是“三十六宫都是春”。邵氏的圆图出于炼丹术,其大圆图虽讲卦气,但与汉易的辟卦说不同,表明其方位图在明丹道,不主占候。他评论《参同契》说:“圣人能尽其性,则能尽人物之性,赞天地之化育,何其大也。丹家之功

① 《易图明辨》卷六,《先天占易上》。

② 同上。

效止于一身，小之至矣。孔子曰死生有命，又曰朝闻道，夕死可矣。孟子曰：夭寿不贰，修身以俟之。张子曰：存吾顺事，没吾宁也。圣人于死生之际如是而已，何其公也？丹家日孳孳，唯以长生久视为念，私亦甚矣。故谓丹道出于易则可，谓圣人之作易，意在明丹道，则不可也。”^①所谓“丹道出于易”，是说炼丹术出于《周易》，俞琰所说“不过依做而托之者”，即利用易道讲丹术，而不是圣人作《易》之意在明丹道。总之，胡氏认为：“丹道可以倚易，易不为丹道而作。”^②邵雍以丹家之易为儒家之易，朱熹又将其图式列于《本义》中，尊其为伏羲之易，乃对儒学背叛。

胡氏考证了陈抟的先天太极图，认为赵抃谦《六书本义》所传天地自然图，即古太极图，又名先天图。此图式主乾南坤北离东坎西，本于《参同契》。又据赵仲全《道学正宗》所录古太极图，其图式与天地自然之图同，认为此二图出于陈抟，后传于邵雍，即邵氏先天八卦图之所本。胡氏赞同《仲氏易》之说，先天图其误有八：“一、画繁，二、四五无名，三、三六无住法，四、不因，五、父子女女并生，六、子先母、少先长，七、卦位不合，八、卦数杜撰无据。”^③

邵雍提出“先天学心法”和“心为太极”说。胡渭加以分析，认为邵氏说的“图皆从中起”，所谓“中”，即极，亦即心，从中起即从太极、人心起，如邵雍所说“天向一中分造化，人于心上起经纶”。按照邵氏说法，“方之数起一而积八”，一在中，八在外，这是小圆图之象。八并一为九，中为太极，其一中不用，八者常以八变，积为八八六十四，这是大圆图之象。大小圆图中卦象的数目，皆以一中为心，或为其八倍，或积为八八。又按邵氏的方之

① 《易图明辨》卷三，《周易参同契》。

② 《易图明辨》卷六，《先天古易上》。

③ 同上。

数,“变之则起四而积十二”,又以四为中,十二在外,四的三倍即十二;四的五倍则为二十,四的七倍则二十八。这是方图四围的总数,共六十四卦。此图居中四卦即是太极。胡氏得出结论说:“推之于大小横图,两仪、四象、八卦皆由太极而生,亦所谓从中起也。此邵子之数学即邵子之心法,终日言而不离乎是。故托易之著为图,不必与圣人之易尽同也。”^①是说邵氏所谓“心法”,即数学法则,所谓“图皆从中起”的“中”,即一中之数,或中四之数,即是太极,两仪、四象、八卦由此而生,其逻辑推演的结果,便是方圆二图。邵氏的“心为太极”,不过是“邵子之心与太极为体”,这与圣人之易不同,揭露了邵氏易的先天本质。

对于后天之学,胡渭说:“乾坤三索之次序,出震齐巽之方位,伏羲之易本如此。而邵子独以为文王之易名之曰后天,以尊先天之学。序位皆是,而其名则非。九图之中,无一可存者也。”^②乾坤三索的次序,出震齐巽的方位,伏羲之《易》本来就是如此,而邵雍却要把它们视为文王之《易》,并称冠以“后天”之名,其目的是尊崇先天之学。此二图的序位虽然正确,但名称却有错。胡氏认为《说卦》中的“帝出乎震”和乾坤父母卦说,即伏羲之易,亦是文王之易,无需辨别先天后天。二图非古人所传,也是邵雍所作。

《本义》所列的最后一图是卦变图,胡渭穷本溯源,先从虞翻、李挺之的卦变图分析入手,找出朱熹卦变说谬误的渊源。认为苏轼、程颐以乾坤为卦变之本,优于虞氏而下凿空为说者,批评李挺之、邵雍的“乾坤大父母,姤复小父母”为“何其纷纠之甚也”,说:“夫乾坤生六子,是为八卦,因而重之,遂为六十四。六十四卦皆乾坤之所生也。姤、复、遁、临、否、泰同在六十四卦之

① 《易图明辨》卷七,《先天古易下》。

② 《易图明辨》卷八,《后天之学》。

中,安能生诸卦乎?”又:“朱子欲以卦变附先天之后,当仍用李氏反对图,犹不失希夷本旨,今乃据相生图以更定其法,烦琐甚于李氏,而及其释经也,则又舍反对之卦而泛泛焉以两爻相比者互换为变,往来上下讷无定法,亦安用此图为也?”^①这一批评,确实击中了虞、李卦变说的要害。至于朱熹的卦变图,与李挺之图相比,又多出大壮、观、姤、剥四个生卦之本,不仅没有摆脱汉易别卦生卦的陈说,而且又变得更加支离烦琐。总之,“九图之中无一可存者也”。

胡氏承认易中有象数,但反对把图书之学当成象数,说:“易之所谓象数者,蓍卦焉而已。卦主象,蓍主数。二体六画,刚柔杂居者,象也。大衍五十,四营成易者,数也。经文灿然,不待图而明。若朱子所列九图,乃希夷、康节、刘牧之象数,非易之所谓象数也。”^②易中的象数指蓍卦,卦主象,蓍主数。朱熹讲象数,出于以《周易》为卜筮之书,以纠专言义理之偏。但所列九图,并非《易》之象数,而是陈抟系统说的象数。又说:“朱子于先天方位,得养生之要;于加一倍法,见数学之精。笃信季通,意固有在,吾何敢轻议。但不当列诸经首,以为伏羲之易耳。”“吾以为邵子之易,与圣人之易,离之则双美,合之则两伤。学者不可以不审也。”^③对邵雍易学未全盘否定,承认为一家之言,即使邵雍的易图涵有哲理,也不应以其为伏羲之易。在他看来,宋人的这些易图为宋人之《易》可,为伏羲之《易》、文王之《易》则大为不可。他之所以批判河图洛书之学,在于恢复《周易》本来面目,所论服膺《易传》,偏向王弼注、程颐传属正统的义理易学家。

胡渭的《易图明辨》,博引诸家说,一一加以辨证,立论有据,

① 《易图明辨》卷九,《卦变》。

② 《易图明辨》卷一〇,《象数流弊》。

③ 同上。



他通过对朱熹《本义》和《易学启蒙》所列图式的批评,不仅是对宋易图书学的一次总清算,集中体现清初长江易学重考据的风格,而且其意义已超出了易学的范围,对宋明理学也是一次沉重打击,“论者谓出梨洲兄弟及西河诸人上”。四库馆臣评道:“毛奇龄作《图书原舛编》,黄宗羲作《易学象数论》,黄宗炎作《图书辨惑》争之尤力。然皆各据所见,抵其罅隙,尚未能穷溯本末,一一抉所自来。”胡氏此书“使学者知图书之说,虽言之有故,执之成理,乃修炼术数二家旁分易学之支流,而非作易之根柢,视所作《禹贡锥指》,尤有功于经学矣。”^①梁启超也说:“须知所谓无极、太极,所谓河图、洛书,实组织宋学之主要根核。宋儒言理、言气、言数、言象、言心、言性,无不从此衍出。周敦颐自谓‘得不传之学于遗经’,程朱辈祖述之,谓为道统所攸寄,于是占领思想界五六百年,其权威几与经典相埒。渭之此书,以《易》还之羲文周孔,以图还之陈邵,并不为过情之抨击,而宋学已受致命伤。”^②胡渭以《易》还之于羲文周孔,其中还有可商量之处,但他以图书还之于陈抟、邵雍,这在很大程度上涤除了易学研究中的神秘主义,在易学史上立下了无量功德。

① 《四库全书总目提要》卷六,《经部·易类六》。

② 梁启超:《清代学术概论》五。

清中叶长江易学

清中叶汉学流行,学者们或对注疏整理、训诂笺释,或在文字学、音韵学方面狠下功夫,或对以往的著作进行辨伪,还有的学者校勘,辑录亡佚,他们基本上恪守“读九经自考文始,考文自知音始”^①的治经宗旨,以训诂明义理为共同的价值取向,在整理与总结传统古籍方面成就巨大。这一学风无疑也影响到长江易学。此时长江易学的总体特征是从宋学对《周易》义理的阐发转向对汉易的解说,也就是说清中叶的长江易学是以考据学为中心的汉易学,清代汉易以推崇和解说汉易的象数之学为己任,或以汉易为正统,这是主流。另外也有一些学者不唯汉易是从,而是依汉人解易的精神,独辟蹊径,重新诠释《周易》,建立自己的易学体系。从文献学角度说,清中叶长江易学对汉易的整理和解说,以及对《周易》的字义解释,作出了自己的贡献。不能简单地说他们的易学缺乏思想和理论思维,他们的思想是以考据为基础的,其思想的深度不一,因此不能一概而论。

① 顾炎武:《亭林文集》卷四,《答李子德书》。

第一节 惠栋的汉易学

惠栋(1697—1758),字定宇,号松崖。江苏吴县人。著名易学家。惠栋一家,四世传经,其曾祖父有声、祖父周惕、父士奇表彰汉《易》。他幼受庭训,继承父祖未竟之志,于乾隆九年(1744)撰成第一部经学著作《易汉学》,旨在梳理汉易学源流。同年乡试,被黜后,教授门徒,同时专意撰著。所撰《古文尚书考》,承阎若璩《古文尚书疏证》后,进一步考辨梅賾《古文尚书》之伪。十四年,开始《周易述》的撰写。翌年,惠栋为两江总督黄廷桂、陕甘总督尹继善列名荐牍,对此他激动不已,在致尹继善信中阐述自己复兴汉学的主张。十六年,在经学制科中受挫后并没有一蹶不振,继续从事经学研究。十九年,应两淮盐运使卢见曾聘,作幕卢府。此间除著书立说外,还结交南北名儒。尤其与戴震相交,其经学思想对戴震产生深刻影响。惠栋晚年“力疾撰著”,本来打算写完《周易述》,可惜因过世而未能卒业。

惠栋治易,既不赞同义理易,又反对宋易图书之学,而以虞翻世传的《孟氏易》为主,又参以古文家荀爽、郑玄所传的《费氏易》,对汉易不加辨别,也不分今古,全盘继承,为汉易复兴的奠基人。主要易学著作有《易汉学》、《易例》、《明堂大道录》、《周易述》等。

一 对宋代易学的批评

在易学史上,宋人系统地提出河图和洛书,清初黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等给予全面批判。惠栋秉承此风,进一步加以批驳。其引郑玄书注加以解释说:“河图、洛书为帝王受命之符,圣人则象天地,以顺人情,故体信以达顺,而致太平,为既济

定也。”^①河洛只是帝王受命之符，并非宋易所说的十河九洛说。因此，其注《系辞》“天地之数”章，取虞翻、郑玄注，不以其为河洛之本。其在《易汉学》中写道：“九宫之法，一、二、三、四、五、六、七、八、九，一北九南、三东七西、四东南六西北、二西南八东北、五居中，方位与《说卦》同，《乾凿度》所谓四正四维，皆合于十五是也，以五乘十，即大衍之数，故刘牧谓之河图。阮逸撰《洞极经》，以此为洛书，而取扬子云一六相守，二七为朋之说，以为河图。郑康成注大衍之数云：天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中，阳无偶，阴无妃，未得相成，地六成水于北，与天一并，天七成火于南，与地二并，地八成木于东，与天三并，天九成金于西，与地四并，地十成土于中，与天五并。虞仲翔注亦云，一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土，其说皆与河图合。然康成、仲翔未尝指此为河图，则造此图以为伏羲时所出者，妄也。”^②古传戴九履一之图，即《乾凿度》所说的九宫之法，阮逸又伪作《洞极经》，以五方者为图，以九宫者为书。郑玄和虞翻注《系辞》“天地之数”章，其说虽与河图之数相合，但并没有称此为河图，宋以前未有人以此为易之河图。至宋刘牧，主以其为河图，又以五行生成图为洛书。惠氏从考据学角度论证河洛图式晚出，为宋人所为，与《系辞》无关，与胡渭等人一致。

对于邵雍的太极生两仪，他发挥其父的说法主“生”，反对邵子“分”之说：“易言生，不言分，父生子，子生孙可谓之生，不可谓之分，邵子割裂太极，穿凿阴阳，一分为二，二分为四，四分为八”，朱子称其为“加一倍法”，并笃信之，不足为取，“邵子一分为二，二分为四，四分为八之说。汉唐言易者不闻有此理。程子非

① 《周易述》卷一六，《系辞上传》。

② 《易汉学》卷八，《辨河图洛书》。



不能理会邵易,但以之解《周易》,恐其说之未必然也”。^①“邵子所谓易,程子多理会他底不得”,此为驳朱熹语,程颐并不以邵氏易学有可取处。邵氏的先后天易学,不合于《周易》经传,如先后天图式出于对《说卦》八卦方位说的误解,“天地定位”并无乾南坤北之意。其在《周易述》中依《乾凿度》文,以“天地定位”章为讲《周易》上下篇六十四卦排列的次序,上篇首乾次坤,先泰而后否,因此说“天地定位”。“帝出乎震”章讲的八卦方位,乃古明堂制,并详加考证。他依汉易解释《说卦》文,排斥图书学和先后天易学,也是对宋易中象数之学的否定。

他辨析其渊源时说:“道教莫盛于宋,故希夷之图,康节之易,元公之太极,皆出自道家。世之言易者,率以是三者为先河,而不自知其陷于虚无而流于他道也。”^②陈抟的河图、邵雍的河图洛书之学和周敦颐的太极图皆出于宋初盛行一时的道教,非儒家正统。又:“伏羲四图,皆出于邵氏,邵氏之学本之庐山老浮图,见谢上蔡传,易堂记序。”^③“老浮图”指道教和佛教。这是站在儒家正统地位上对宋易图书易和先天易的批判,也是对融儒释道一体的宋明理学的批判。

二 发掘汉易传统的尝试

惠栋易学的基本宗旨就在于恢复汉易传统,他在论及复兴汉易的理论依据时说,“六经定于孔子,毁于秦,传于汉,汉学之亡久矣。独《诗》《书》二经,稍存毛郑两家,《春秋》为左氏所乱,《尚书》为伪孔氏所乱,《易经》为王氏所乱”,尤其是王弼“以假象说易,根本黄老,而汉经师之义,荡然无复有存者矣”。^④复兴

① 《易汉学》卷八,《辨两仪四象》。

② 《易汉学》卷八,《辨太极图》。

③ 《易汉学》卷八,《辨先后天》。

④ 《易汉学》卷首,《易汉学原序》。

汉易是因其直接先秦，又有经师口传家法，传孔子之学，一脉相承。魏以下，易为王弼所乱，已失本真。提倡汉易，推崇汉易自孟、京以来的象数之学和卦气说，称赞虞氏易，“唯是易含万象，所托多途，虞氏说经，独见其大。故兼采之以广其义”^①。其在《易汉学》中统计虞翻所取八卦之物象三百七十，评论“虽大略本于经，然其授受必有所自，非若后世响壁虚造，漫无根据者也”^②。表彰汉易，旨在反对王弼以来的义理易，因其受黄老之学的影响。

惠氏解《周易》以汉易为主臬，对卦爻象和卦爻辞的解释博采汉易，以乾卦为例。注乾卦辞“元亨利贞”说：“元始亨通，利和贞正也。乾初为道本，故曰元。息至二升坤五，乾坤交故亨。乾六爻二、四、六匪正，坤六爻初、三、五匪正。乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。传曰利贞，刚柔正而位当也。”^③依荀爽乾升坤降说，乾二升于坤五之位，坤五降于乾二之位，表示乾坤相交。虞翻“以阳通阴，故始通”即亨。乾二四六爻为阳居阴，不当位，坤卦一三五爻为阴居阳，也不当位。因此说“匪正”。依荀爽乾坤相交说，乾二上升坤五为坎，坤五下降乾二为离，坎上离下为既济。此卦《象》文说：“利贞，刚柔正而位当也。”惠氏依虞翻义，卦辞中凡言“元亨利贞”四德皆指卦体变为既济，如虞氏解革卦“已日乃孚，元亨利贞，悔亡”说：“悔亡，谓四也。四失正，动得位，故悔亡。离为日，孚谓坎，四动体离，五在坎中，故已日乃孚，以成既济。”革卦兑上离下，九四不当位，其变为阴爻则当位，九四变阴爻，上坎下离为既济。离为日，按虞翻取象，坎为孚，故“已日乃孚”。惠氏依荀爽之义，乾坤两卦相交成既济，阴阳和平

① 《周易述》卷一，《坤》。

② 《易汉学》卷三，《虞仲翔易》。

③ 《周易述》卷一，《乾》。



方得其正。又解乾卦《文言》“云行雨施天下平”，以乾升于坤为云行，坤降于乾为雨施，乾坤交所以天下平。如果“四德专谓纯乾，独阳不生，不可言亨，二四上爻不可言贞，既非化育之常，又失用九之义”，值得庆幸的是“东汉之易犹存，荀、虞之说具在，用申师法，以明大义，以溯微言，二千年绝学庶几未坠，其在兹乎！”^①乾作为纯阳卦，与阴相交，具有坎离象，火水相济，方有化育之功，具元亨利贞四德。此说出于虞翻卦变说，即乾坤二五爻互易成坎离，方有八卦和六十四卦。

惠栋注乾卦九二“见龙在田，利见大人”说：“坤为田，大人谓天子。二升坤五，下体离，离为见，故曰见龙在田，群阴应之，故曰利见大人。”又注乾卦九五“飞龙在天，利见大人”说：“五体离，离为飞，五在天，故曰飞龙在天。二变应之，故利见大人。虞氏谓文王书经，系庖牺于乾五，造作八卦，备物致用，以利天下，天下之所利见是也。”^②其疏九二说，乾与坤旁通，取虞翻说，坤土称田。依荀爽之义，九二不当位，当升于坤五，坤五下降九二位，下体为离，离为见，九二升于坤五，因此说“见龙在田”，坤卦群阴呼应，因此说“利见大人”。这是依虞翻旁通说、荀爽升降说和汉易取象说，加以解释。其疏九五说，依干宝乾十二爻，代表消息十二卦，乾九五爻当夬卦，即三月卦，表示阳息至九五，龙已登天。九四为阴，与九五、九三成互体中虚为离象。据郭璞《洞林》，离为朱雀，飞鸟之象。又与九二爻相应，因此说“利见大人”。以汉易解易诸体例，如卦变、互体、取象诠释九五爻辞。

对易学范畴的解释也用汉易。解《系辞》“一阴一阳之谓道”章说：“易说，一阴一阳合于十五之谓道，七八九六合天地之数，乃谓之道。乾为善，三气相成，合于一元，元者善之长也，故继之

① 《易例》卷上，《元亨利贞大义》。

② 《周易述》卷一，《乾》。

者善也。坤合乾性，养化成之，故成之者性也。乾为仁，坤为知，乾为百，坤为性。见仁见知，贤知之过；日用而不知，愚不肖之不及也。知仁合乃为君子之道。”^①其疏说，易说指《乾凿度》文“阳以七，阴以八，易一阴一阳，合于十五之谓道，阳变七之九，阴变八之六，亦合十有五”，以七八和九六之合各为十五解释道。阳奇阴偶，依《三统历》“十一而天地之数毕”。十一为五六之合，五六相乘为三十，七八九六合也为三十，当天地之数，故“乃谓之道”。《三统历》“太极元气，函三为一”，即一元函三气。又“元者善之长也，共养三德为善”，以乾元为善，有施育万物之德，因此“继之者善也”。依虞翻“乾能统万物，坤合乾性，养化成之”，此即“成之者性”，以《乾凿度》、《三统历》加以解释。

解“乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息”说：“乾成则坤毁，谓四月也。坤成则乾毁，谓十月也。乾坤毁无以见易，谓六日七分也。几，近；息，生也。谓中孚至复，咸至姤也。”^②阳息阴消，乾成坤毁，为四月，阴息阳消，坤成乾毁，为十月，四月无坤，十月无乾，因此“乾坤毁无以见易”。六日七分指中孚、咸两卦。由中孚到复为阳生，由咸到姤为阴生，不见中孚或咸用事，故“乾坤或几乎息也”。训息为生，取《释诂》义，以消息解成毁，以孟京卦气说解易。

解“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：“易说，易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一，一者形变之始。清轻者上为天，故形而上者谓之道，浊重者下为地，故形而下者谓之器。”引《乾凿度》文，其疏说：“乾息至二则升坤五，故清轻者上为天，乾为道，故形而上者谓之道。坤消至五，则降乾二，故浊重者下为地。坤为器，故形而下

① 《周易述》卷一五，《系辞上传》。

② 《周易述》卷一六，《系辞上传》。



者谓之器也。”^①以乾阳为天，为道，坤阴为地，为器，清轻者上升为天，浊重者下降为地，以《乾凿度》文、荀爽乾升坤降说，解释《周易》。

解“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”说：“天下何思何虑，同归而殊途，一致而百虑。无所为谓其静也专。谓隐坤初，机息也专，故不动者也。感，动也。以阳变阴，通天下之故，谓发挥刚柔而生爻者也。”皆引虞翻注文。惠栋疏曰：“乾伏坤初，藏坤无内，故其静也专。”“乾隐藏坤初，佼易立节，寂然无为之时，故其机息矣，其静也专，故不动者也。”“乾出坤初，以阳变阴，清静照哲，故能感天下之故。”“变刚生柔爻，变柔生刚爻，以三为六，则发挥刚柔而生爻者也。”^②采用虞氏卦变说、京房飞伏说进行解释。

解太极说：“太极，大一也。分为天地，故生两仪。仪，匹也。阴阳气交，人生其中，三才具焉。”依虞氏义，以太极为大一。其疏引马融北辰说，易纬太一行九宫说，京房天之主气说，《吕氏春秋》太一出两仪说，《礼运》礼必本于太一说，加以解释：“极大曰太，未分曰一。太极者，极中也。未分曰一，故谓太一；未发为中，故谓之太极，在人为皇极，其实一也。”又引郑玄注：“阴阳气交，人生其中，故为三才。太极函三为一，相并俱生，故太极生两仪，三才具焉。”^③以大衍之数，不用之一为大一或太极，此太极大而未分，以两仪为分而为二以象两，以三才为挂一以象三，以揲蓍成卦解太极，把太极说象数化了。

解《说卦》“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：“和顺谓坤，道德谓乾，以乾通坤，谓之理义也。以乾推坤，谓之

① 《周易述》卷一六，《系辞上传》。

② 同上。

③ 同上。

空理,以坤变乾谓之尽性,性尽理穷,故至于命。巽为命。”^①引自虞翻注。惠氏疏曰,依《乾凿度》“天动而施曰仁,地静而理曰义,以乾通坤,故谓之理义也”。又依虞氏义“坤为理,以乾推坤,故谓之穷理。乾为性,以坤变乾,故谓之尽性。乾伏坤初,巽为命。性尽理穷,故至于命”。由于乾坤旁通,坤为理,以乾推坤谓穷理,乾为性,以坤变乾谓尽性。坤为和顺。坤下有伏乾,即是性。乾下有伏巽,依虞翻巽为命。坤变乾即尽性,乾初九隐藏坤初六,下体为巽,即“至于命”。以卦变、飞伏之说解释《说卦》文。上引诸条可以看出,由于惠栋采用汉易解释《系辞》,使其中所蕴含的深邃思想淹没在烦琐的象数学之中。

三 对《易》理的新发挥

惠栋解易虽然以复兴汉易为己任,广采汉易,但也不乏自己的思想,对《周易》的性质,以及一些卦爻象和卦爻辞的解释,阐发了有关自然人文的观点。

关于《周易》的性质,伏羲画八卦,文王演《易》,孔子作《十翼》,惠栋无异义,只是认为《说卦》、《系辞》中有七十子之徒作者。他不同意朱熹等论《易》为卜筮之书的观点,指出:“伏羲用蓍而作八卦,而筮法亦由之而始,后人专谓筮法者,非也。作八卦者,所以赞化育,圣人幽赞于神明而生蓍,赞化育之本也。”^②又:“《易》者,赞化育之书也。其次为寡过,夫子以《易》先化育(其义详于《中庸》),而言无大过者,谦辞。”^③其疏云:“《说卦》先说蓍数、卦爻、重卦之义,二篇次及消息、六子,以明《易》之为逆数,然后叙明堂之法,而终之以《既济》,圣人作《易》以赞化育,其

① 《周易述》卷二〇,《说卦传》。

② 《易例》卷上,伏羲作《易》大义条。

③ 《易例》卷上,易条。

义已尽。”赞谓助之义，赞化育即助化育。所谓圣人作《易》，是为助天地、万物、人事之化育，此为作《易》的根本。“圣人之作《易》，其始也，幽赞于神明；其终也，明赞于天地。”^①这是惠栋在虞翻说基础上，对《说卦》“昔者圣人作《易》也，幽赞于神明而生蓍”句及全经卦爻象，进行分析后所得出的结果。把《周易》当成认识天地自然、人文之书，尽管他所理解的义理与宋易不同，但还是注意到了易的人文价值。

惠栋论天地自然，其注乾卦《彖》“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：“阳称大。资，取。统，始也。大衍之数五十，其用四十有九，其一，元也，故六十四卦万一千五百二十策，皆取始于乾元，乾为天，天地之始，故乃统天，一说统，本也。策受始于乾，犹万物之生本乎天。”疏曰：“阳大阴小，故泰否二卦称大小、往来。资，取。郑义也。《小尔雅》曰：‘资，取也。’《孝经》曰：‘资于事父以事君。’孟子曰：‘居之安则资之深，资皆训为取。’隐公元年《公羊传》曰：‘何言乎正，正者，大一统也。’何休注云：统者，始也。元，亦始也。王者所以通三统，故云：统，始也。大衍之数五十，谓日十，辰十二，星二十八，三辰之数凡五十也。三辰合于三统，三统会于一元，故三统历曰：太极元气，函三为一，即天地人之始，所谓元也。《乾凿度》曰：易始于一，谓之太极也，分于二，谓两仪也，通于三，谓三才也，故三才之道兼之为六画，衍之为大衍，合之为太极，太极函三为一，故一不用，其用四十有九也。六十四卦万一千五百二十策，皆取始于乾元，荀义也。”“《郊特牲》曰：万物本乎天，故策受始于乾，犹万物之生本乎天也。”^②首先探讨宇宙之始，把大衍之数中那个不用的大数一当做元，即乾元，乾为天，元为始，乾元是天地之始，是万物的本原，是万物之初，

① 《周易述》卷二三，《易微言》卷下，幽赞条。

② 《周易述》卷九，《彖上传》。

万物都从天地中产生。又论及宇宙之结构,天地之始,万物之本,为大数一,为元。这个“一”表征的某物(太极),是由元气构成,其内部是有结构的。它含有日月星三辰,天地人三统,可分可衍,分为两仪而通天地人三才,衍为大衍之数,表征万物。

他解《周易》重视人生修养,注小畜《大象》“风行天上,小畜,君子以懿文德”说:“风者,天之命令也,今行天上,则是令未下行,畜而未下,小畜之象。懿,美也。豫坤为文,乾为德卦,以柔蓄刚,君子法之,故修美文德,积久而施自行。”其疏云:“此九家义也,巽为风,巽彖传曰:重巽以申命,故云:风者,天之命令也。今风行天上,则是令未行于下,畜道未成,故畜而未下,以小畜大,谓之小畜也。懿美至自行,《说文》曰:懿,专久而美也,豫坤为文,据旁通也。乾有四德,故为德。此上虞义也。四为柔,故云以柔蓄刚,君子欲怀柔天下,不以武功而以文德,故云:修美文德。彖传曰:施未行也。”^①“豫坤为文,乾为德卦”指坤为文,乾为德,见《说卦传》。“豫坤为文,据旁通也”指豫卦下坤上震,据与小畜卦旁通。“四为柔”指小畜卦四位为阴爻,小畜下乾上巽,一阴爻在上,五阳爻在下,以柔蓄刚。讲风为天之命令的卦理依据,风行天上而不下,是量的积累小,积蓄故为小畜。由风的小积蓄作比,联想到人的道德修养的积累,以柔蓄刚的卦理和小畜言君子修文德的依据,君子治理天下,不以武力,应用文德,文德之修,切莫操之过急,越久越能实施,倡导文治与德政。

惠栋强调礼对社会人伦关系的作用,注履《大象》“上天下泽,履;君子以辨上下,定民志”说:“君子谓乾,天高地下,万物散殊,而礼制行,故以辨上下,定民志。”自疏道:“此《乐记》文,乾为天,兑为泽。礼以地制,泽又卑于地,故君子法之以制礼。天高地下,礼者,天地之别也,故以辩上下,万物散殊而未定,礼,节民

^① 《周易述》卷一一,《象上传》。



心,故以定民志。《汉书叙传》曰:‘上天下泽,春雷奋作,先王观象,爰制礼乐。’是说君子法履以制礼之事。”^①《说卦传》有‘乾天坤地定位于上下’之说,“礼以制地”此句出《礼记·乐记》,履卦下兑(泽)上乾(天),源于天地高下,履卦包含尊卑,其中有礼,剖析履卦的逻辑构成以明礼,履卦为制礼的逻辑起点。又作文献据证:“《荀子·大略》曰:‘礼者,人所履也。’失所履,则颠蹶陷溺。所失微而其为乱大者,礼是以取义于虎尾也。”^②礼来自上下天地之区分,是效法天高地卑等自然界的运动和存在法则制定的,礼的契约性犹自然法则的必然性,礼的制定的依据是原始思维长期发展的结果。礼的作用用以区分人间高下尊卑。礼可“节民心”、“定民志”,对于处理人伦关系,保持社会稳定有重要意义。

他还发挥了《易》尚时中说,认为《易》道深矣,“一言以蔽之曰:时中”。“盖时者举一卦所取之义而言之也,中者举一爻所适之位而言之也。时无定而位有定,故《象》言中不言时,然六位又谓之六虚,唯爻适变,则爻之中亦无定也。位之中者,惟二与五,汉儒谓之中和。”“愚谓孔子晚而好《易》,读之韦编三绝而为之传,盖深有味于六十四卦三百八十四爻时中之义,故于《彖》、《象》二传言之重词之复。子思作《中庸》,述孔子之意而曰:君子而时中。《孟子》亦曰:孔子圣之时。夫执中之训,肇于中天;时中之义,明于孔子。乃尧、舜以来相传之心法也。(据《论语·尧曰》章)其在《丰》彖曰:天地盈虚,与时消息。在《剥》曰:君子尚消息盈虚,天行也。《文言》曰:知进退存亡而不失其正者,惟圣人乎。皆时中之义也。知时中之义,其于《易》也,思过半矣!”^③

① 《周易述》卷一一,《象上传》。

② 《周易述》卷二,《履》。

③ 《易汉学》卷七,《易尚时中说》。

孔子作《易传》把时(卦义)和中(爻位)结合起来,提出时中思想,子思作《中庸》提出“君子而时中”,《孟子》把时中思想进一步深化,汉儒发展成中和,到了宋儒把中当成尧、舜以来相传之心法。惠栋追述尚中之义,说明其对中和学说的服膺。他虽以汉学自居,但也不一概否认宋儒发展了儒家思想。他之所以尚时中,是因为把它当成《周易》的根本大道。卦中的二五爻不仅是中,而且也是正,中就是正。中正偏于人文,时为消息盈虚;偏于自然,时中反映了古代对自然社会的看法。

注蒙《象》说:“险坎,止艮。卦自艮来,三之二为刚中,变之正为柔中,故以亨行时中。《中庸》曰:君子而时中。”自疏云:“《说卦》曰:坎,险也。艮,止也。注云‘险坎,止艮’,先言险而后言止者,易气从下生也。彖传例皆然,下仿此。时者,变动不居之义,二有师道,刚中谓九居二也,又有妇道变之正,故曰柔中也。二刚则五柔,二柔则五刚,二五应、刚柔接,故以亨行时中也。引《中庸》者,言执中有权也。”^①“险坎,止艮”为《说卦》上的话。蒙卦下坎上艮,六五阴爻居中为柔中,九二阳爻也居中为刚中,刚柔相应,为时中。因此《中庸》说“君子而时中”,时中就是执中有权,时中是儒家基本思想之一。在这里,惠栋将此卦之理与儒家精神联系起来。

注履《象》“刚中正履帝位而不疚,光明也”说:“刚中正谓五,五帝位,离为光明,以乾履兑。五刚中正,故履帝位而不疚,光明也。”其疏云:“此一节释利贞之义,二五皆刚中,而称刚中正,故知谓五,以阳居五,故履帝位。以上虞义也。三体离,离为日,故云光明,以乾履兑,兑为虎,五在乾体,履危之象,故云疚。以其刚中得正,故履帝位而不疚光明也。”^②履卦下兑上乾,履卦

① 《周易述》卷九,《蒙·彖》。

② 《周易述》卷九,《象·履》。

的二三四爻相连互体为离卦,《说卦》中有离为目、为火、为日、为电之说。履卦九五位刚中为帝位,函体离卦光明,以乾履兑犹脚踩老虎,刚中得正显光明。

他疏乾《文言》“君子行此四德者。故曰:乾,元亨利贞”云:“一阴一阳之谓道。元亨利贞,皆道也。《中庸》曰:苟不至德至道,不凝正。故云人行之则为德。中庸即中和也。《易》尚中和,君子之德合于中和,故能行此四者以赞化育,与天地合德也。”^①元亨利贞就法则来讲为道,就行为来说为德,此四德是《中庸》所讲的中庸即中和。君子做事应合于中和,行元亨利贞之德,可赞天地之化育,与天地合德,中和体现人与天的统一。此引《中庸》来说明《易》中和之道,体现以经证经的精神。同时,惠氏重视卦爻位是否当位与相应,所谓“《易》重当位,其次重应”^②。《易》尚时中,亦重相应,但并非恒常不动之义,而是在变动中求得居中与当位,只有通权变,才能行时中,与《易》即“变易”之义相一致。因此,他的“时中”说与卦象中的阴阳、消息、刚柔、升降、飞伏、正反等,相互关联。

又:“子路问强,夫子反诘之曰抑而强与?而,女也。因告之曰:君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!是强有中和之义。”^③子路问强,孔子以“君子和而不流”、“中立而不倚”回答,表现强中有中和。虞周为既济之世,正是用中的结果,所谓“大舜执其两端,用其中于民,周公设官分职以为民极。极,中也。虞周皆既济之世,赞化育之功同也”^④。大舜执两用中,周公设官职以为民极。在惠栋那里,时中说不仅是易学的基本准则,也为经世致用的法宝。他将其说推广开来,认为,《诗》尚中和、

① 《周易述》卷一九,《文言传》。

② 《易例》卷上,“当位不当位”条。

③ 《周易述》卷一一,《象上传》。

④ 《易微言》卷下,“中”条。

礼乐尚中和、君道尚中和、建国尚中和、《春秋》尚中和。

惠栋把《周易》与明堂联系起来,认为明堂“权舆于伏羲之《易》,创始于神农之制,自黄帝尧舜夏商周,皆遵而行之”。权舆,即初始。明堂的功用及其内涵与易经相关。实行明堂制,“以天下至诚贯三才之道,施之春秋冬夏,是为七始,始于尽性,终于尽人性,尽物性,赞化育而成既济定者也”^①。七始,黄钟、林钟、太簇、天地人三才之始;姑洗、蕤宾、南宫、应钟,春夏秋冬之始。明堂的作用是使人归向到那理想完美的既济卦。又:“帝,上帝也。上帝,五帝。在太微之中,迭生子孙,更王天下。故四时之序,五德相次,圣人法之,以立明堂,为天下之大法也。”“明堂者,有五室四堂。”“室以祭天,堂以布政。”“王者行大享之礼于明堂,谓之禘、郊、祖、宗,其郊则行之于南郊,禘郊祖宗四大祭,而总谓之禘者,禘其祖之所自出也。一帝配天,功臣从祀。”“圣人居天子之位,以一德贯三才,行配天之祭,推人道以接天,天神降,地示出,人鬼格。夫然而阴阳和,风雨时,五谷熟,草木茂,民无鄙恶,物无疵厉,群生咸遂,各尽其气,威力不试,刑措不用。风俗纯美,四夷宾服,诸福之物,可致之详,无不毕至,所谓既济定也。庖牺画八卦以赞化育,其道如此。”^②施礼于明堂,使政通人和、长幼有序,描绘了一幅天人合一、万物咸熙的人间太平盛世景象。

他认为,明堂关系朝章国典,“明堂为天子太庙,禘祭、宗祀、朝覲、耕藉、养老、尊贤、飨射、献俘、治历、望气、告朔、行政,皆行于其中,故为大教之宫”^③。明堂成了国家最高权力机关议事中心,与国家兴衰、百姓福祉相联。又说:“天子曰禘,诸侯曰祫;天

① 《明堂大道录》卷一,《明堂总论》。

② 《周易述》卷二〇,《说卦传》。

③ 《明堂大道录》卷一,《明堂总论》。



子禘于明堂，诸侯祫于太庙；天子禘及郊宗石室，诸侯祫及毁庙。天子之禘，禘及祖之所自出；诸侯之祫，及其太祖；大夫、士有大事，省于其君，干祫及其高祖。天子以天为太祖，诸侯以始封之君为太祖，大夫以诸侯之别子为祖，士以大夫之别子为祖。故云尊者统上，卑者尊统下也。天子之天，诸侯之太祖，大夫之祖，皆始也，而有等礼，故云所以别贵始也。”^①干祫，犹空祫，无庙而祭。别子，古代宗法制度称嫡长子以外的旁庶之子为别子。禘、祫之所属，地址、对象、等级、含义，皆一一明之。明堂与禘礼的重要与运用联在一起，明堂之制与禘祭之礼的复原是法古致用思想的具体体现。

他发挥变易的思想，注《系辞》“《易》穷则变，变则通，通则久。是以‘自天祐之，吉无不利’”说：“化而裁之存乎变，故穷则变，推而行之存乎通，故变则通，与天终始则可久，故通则久。王者通三统，立三正，若循连环，周则复始，穷则反本，是其义也。”古代的变、通、久，与制历法、行历法有关。疏曰：“与天终始，则可久”，“王者通三统，立三正，若循连环，周则复始，穷则反本者，《书传略说》文。黄帝尧舜，继伏羲神农有天下者，故亦位乾五，五动之坤，成大有，有天地日月之象。古之聪明睿知，神武反复而不衰者，故自天祐之，吉无不利也”。^②夏商周三代正朔，又称三正，变通久就一般意义而言；变则通，与天终始，就比较确定意义而言，制定历法，实行历法，实际上是按易理法则来变，方能通则久。就古史与卦象必然联系看，伏羲、神农、黄帝、尧、舜，皆居位乾五得中正，五阳变阴，乾五阳爻动成阴爻为大有，下乾上离，《说卦》乾为天，离为日，成大有卦而无所不有，有天地日月之象，通观古今，聪明睿知，善治天下者，皆得自天助，吉无不利，无往

① 《禘说》卷二。

② 《周易述》卷一七，《系辞下传》。

不胜。

惠栋乃穷究汉易名家,他认为,经籍注疏魏晋以下靠不住,只有汉儒解经才是真实的。因为“汉人通经有家法。故有五经师。训诂之学,皆师所口授,其后乃著竹帛”,“汉经师之说立于学宫,与经并行。五经出于屋壁,多古字古言,非经师不能辨。经之义存乎训诂,识字审音,乃知其意。是故古训不可改也,经师不可废也”^①。尽管梳理汉易源流未尽客观,混淆了今古文的区别,但他的唯古是信、唯汉是尊的学术倾向,则在当时的学术界率先扬起汉学大旗,开复兴“古学”之先河。钱大昕有以下评价:“汉学之绝者千有五百年,至是而粲然复章矣。”^②可谓不刊之论。另外也应看到,包括惠栋在内的汉学家并非没有思想,他们是本着训诂明义理的逻辑来阐述自己的观点,其思想是建立在考据训诂基础上的。他们所理解的思想非宋明儒家的性理与天道,而是更广泛意义上的儒家大道。宋学与汉学之分与其说在于思想,不如说在于思想的角度及表述方式的不同。

第二节 张惠言的虞氏易学

张惠言(1761—1802),江苏武进人。字皋闻,一字皋文,号茗柯。嘉庆己未(1799年)进士,改庶吉士,授编修,在馆职仅一年。嘉庆七年卒,年四十二。他少为辞赋,拟司马相如、扬雄之文。及壮为古文词,效韩愈、欧阳修。尝从学于金榜。金榜虽学于江永,但在皖南诸学士中,远不及程瑶田与戴震。张惠言为学非汉非宋,亦如俞正燮之杂。其于易,受惠栋影响颇深,精研汉易,专攻虞翻易学。著作有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、

① 《松崖文钞》卷一,《九经古义述首》。

② 钱大昕:《潜研堂文集》卷三九,《惠先生栋传》。



《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易荀氏九家易》、《周易郑氏易》、《易图条辨》等。他总结黄宗羲、毛奇龄以来评论图书之学的成果,继胡渭之后,驳斥陈抟、刘牧的河洛说和邵雍的先后天说,并评论周敦颐的太极图。抨击宋易中的义理之学在于阐发虞氏易学,以复兴虞氏易而名重海内。

一 批判宋易,阐发虞氏易

作为汉学家,张惠言与惠栋一样批判宋易复兴汉易。所不同的是惠栋广引汉易,而张惠言则专攻虞翻易学。他说:“自魏王弼以虚空之言解易,唐立之学官,而汉世诸儒之学微。独资州李鼎祚作《周易集解》,颇采古易家言,而翻注为多。其后古书尽亡。而宋道士陈抟以意造龙图,其徒刘牧以为易之河图洛书也,河南邵雍又为先天后天之图。宋之说易者翕然宗之,以至于今,牢不可拔,而易阴阳之大义,盖尽晦矣。”^①由于王弼得意忘象空言易理,唐孔颖达为王弼易注作疏解,使玄学派易学官方化,而汉易的传统衰微。李鼎祚作《周易集解》多采汉易,尤其是虞翻易注,对复兴汉易功不可没。至宋代出现了陈抟、刘牧、邵雍的图书之学和先天易学,汉易中的阴阳消息说终被扼杀了。张氏回顾易学史,尽力排斥王弼以下义理学、宋易中的象数之学,以复兴汉易,尤其是虞翻易学为己任。

他以象理的关系来说明汉易与王弼易的区别:“夫理者无迹,而象者有依。舍象而言理,虽姬孔靡所据以辩言正辞,而况多歧之说哉!设使汉之师儒,比事合象,推爻附卦,明示后之学者有所依逐,至于今,曲学之响,千喙一沸,或不至此。虽然,夫易广矣,大矣,象无所不具,而事著于一端,则吾未见汉儒之言之

^① 《周易虞氏义》卷首,《周易虞氏义序》。

略也。”^①理属于抽象的东西，而象则是具体的，离象而言理，无法正确解释卦爻辞涵义。汉儒解经以取象为准则，王弼以来的义理之学，曲学舍象而空谈义理，结果众说纷纭，使经学陷于困境。易广大，卦象无所不包，强调了汉易对卦象研究的意义。

张氏对宋易象数学的批判集中在邵雍的加一倍法，断言“康节之学，其源出于道家，故先阳而后阴，舍奇而用偶”，“其意以阴为道之体也。二、四、八、十六、三十二、六十四，皆阴数也。易则不然。始于一而变为七九，皆奇也，二八附焉。故易乾道也，阳道也”。^②邵雍的加一倍法探讨八卦起源，先阳指一分为二，后阴指二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，舍奇用偶是以阴为道体。易则不同，始于一而变七九皆奇，以阳为道。邵雍之学实出于道家。

他不仅反对宋易象数学，同时也对宋易取义说持批评态度。如解艮卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎”说：“上为时止，三为时行。人之一身皆动而背独止。止者非不动，谓思不出位，各得其职之谓也。”^③艮卦上下皆艮，从卦象来看，上九为时止之象，九三为时行之象，艮卦九三至六五爻互体为震象，九三居震卦初爻之位，故为动义，背止而其他皆动，止非绝对止，也有动在，只是动有一定的界限，即“思不出其位，各得其职”。这与艮卦彖辞所说“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”一致，继承了《周易集解》中引虞翻注“时止谓上，阳穷上故止。时行谓三体处震为行也”的说法。本此，对朱熹解艮卦爻辞提出异议：“程朱能言时止，而未能言时行。故谓二随三为不得其志，四艮身为不足以天下，五艮辅为君德不全。显背经文以

① 《虞氏易事》卷上。

② 《易图条辨》。

③ 《虞氏易事》卷下，《艮》。

成其义。汉儒说理,岂不优于宋人哉!”^①朱熹《周易本义》解艮卦主取义说,以艮为止义,故以九三和上九皆为阳止,以“行而止”解卦辞“行其庭,不见其人”,抛弃了时行,与艮卦《彖》“时止则止,时行则行,动静不失其时”相违背。造成这种情况的原因是程朱乃舍象而言理,而虞翻依象言,与经文和《彖》文合。

张惠言在阐述治虞翻易学用心时说:“我大清之有天下百年,元和征士惠栋始考古义孟、京、荀、郑、虞氏,作《易汉学》,又自为解释,曰《周易述》。然掇拾于亡废之后,左右采获,十无二三,其所述大抵宗祢虞氏而未能尽通,则旁征他说以合之。盖从唐五代宋元明,朽坏散乱,千有余年,区区修补收拾,欲一旦而其道复明,斯固难也。翻之学继世,又具见马、郑、荀、宋氏书,考其是否,故其义为精。又古书亡,而汉魏师说可见者十余家。然唯郑、荀、虞三家略有梗概可指说,而虞又较备。然则求七十子之微言,田何、杨叔、丁将军之所传者,舍虞氏之注,其何所自焉?故求其条贯,明其统例,释其疑滞,信其亡阙,为《虞氏义》九卷,又表其大旨,为《消息》二卷。”^②汉代离现在已有一千多年,加之唐宋以来宋易居统治地位,汉易早已朽坏散乱,惠栋复兴汉易功不可没。但其对汉易的解说,特别是对虞氏易的探讨,零碎而无系统。而自己的任务在于复兴虞氏易,因为孔子作《易》,为其弟子所传,汉代传易者唯有虞翻易注最全,通过对虞翻易注的整理,不仅知晓汉易概貌,而且也可以上推孔子易学真谛。这与惠栋复兴汉易是因为其得孔门真传一样,所不同的是惠栋泛泛地倡导复兴汉学汉易,即开风气在先,而张氏表彰虞氏易在后,说明清代学者对汉学汉易的研究走向专门和深化。

① 《虞氏易事》卷下,《艮》。

② 《周易虞氏义》卷首,《周易虞氏义序》。

二 依虞翻体例解易

张惠言解易充分发挥汉易,尤其是虞氏易注疏卦爻辞的体例,“翻之言易,以阴阳消息,六爻发挥旁通,升降上下,归于乾元用九而天下治。依物取类,贯穿比附,始若琐碎,及其沈深解剥,离根散叶,畅茂条理,遂于大道,后儒罕能通之”^①。“阴阳消息”指十二消息卦,“乾元用九”谓阳气变化统率一切卦爻象变易。主要有旁通说、卦变说、乾坤升降说、飞伏说、纳甲说、五行说、卦气说、互体说、归为取象说等,以十二消息卦说为解经纲领。

以乾卦为例。注乾卦象说:“乾盈象天,与坤旁通,候在四月,爻变成既济。”乾六爻为阳,取象于天,乾与其对立卦坤旁通,转化为坤。按消息卦序,乾主四月,其二四六爻为阳居阴不当位,变阳为阴爻,一三五阳爻,二四六阴爻,合为既济,六爻皆当位。注乾卦辞“元亨利贞”,引《子夏传》以元为始,亨为通,利为和,贞为正。又以虞氏义:“文言注云,乾始开通,以阳通阴,故通义与子夏传同。”“文言注”指虞翻对乾卦《文言》“乾元者始而亨者也”的注释。张氏依虞氏义,以元为阳始,万物资始,亨为以阳通阴,乾坤旁通,阳息则阴消,利为坤来入乾,成万物美利;贞为乾卦二四六变为阴爻,成既济,六爻皆当位,因此为正。解乾卦不能脱离其旁通的坤卦,反映以阴阳消息解易的原则。全卦对“易为旁通”,对乾卦象和卦辞注疏取虞氏旁通说。

解初九爻辞“潜龙勿用”说:“乾为龙,阳精变化之象。文言注云,坤乱于上,君子勿用,隐在下位。”“文言注”指虞氏注“遁世无闷”句:“坤乱于上,故不见是,闷忧也。”是说乾卦与坤旁通,坤卦初阴爻变阳爻,一阳初生于下,下体为震,上体为坤,为坤上震下,坤为乱,震为龙,初九居下,表示龙隐没在下位,以示“君子勿

① 《周易虞氏义》卷首,《周易虞氏义序》。

用”。

解九二爻辞“见龙在田，利见大人”说：“阳息至二，兑为见，故称见龙。易有三才，初二地道，地上故在田。大人谓二，有君德，当升坤五。时舍于田之正，体离，物皆相见，与五、同义。”依乾坤旁通说，坤初、二皆变为阳爻，下体成兑卦，九二为见龙。易有天、地、人三才之道，初、二为地道，九二在上称在田。九二居中正之位，为大人，有为君之德。按乾坤升降说，乾二当升坤五，上体为离，表示物皆相见，但仍居下体中正之位，利见大人。

解九三爻辞“君子终日乾乾”，依虞氏义：“谓阳息至三，二变成离，离为日，坤为夕。”张氏注疏说：“三四人道，故不称龙；三得位，故曰君子；三终下体，故曰终日。”《易》讲三才之道，六爻中三四爻为人道，因此不称龙，九三当位，因此爻辞谓“君子”。九三居下卦之终，因此爻辞说“终日”。又：“乾成泰尽，否道将反，三体复初，接乾生乾，故曰乾乾。”乾坤旁通，阳生至三画，下体为乾，上体为坤，成泰卦象，泰与否为反卦，九三处于泰否反复之际，意味着将复于初，再成乾卦象，即“乾乾”。接着注疏爻辞“夕惕若，厉，无咎”说：“体坎为惕。厉，危也。泰否之际，阳道危，故夕惕若，厉。正位，故无咎。”乾坤旁通，下体九二变为阴爻，成离，上体九四变为阴爻，二三四互体成坎，坎“为惕”。又下体皆变阳爻，成泰卦象，九三居坎卦阳爻之位，处泰否之交，表示阳道将危，“厉，危也”。上体为坤，依虞翻义，坤为夕，“故夕惕若，厉”。但九三为阳居阳位，即得正位，因此“无咎”。

解九四爻辞“或跃在渊，无咎”说：“四失位之正，承五，体坎为渊，震足动为跃。失位疑之，故曰或。得正故无咎。”是说阳息至四，九四不当位，上承五，九四与六五易位，为互体坎象，坎为渊，五上皆为阴爻，震卦象。九四居上体震卦初画，为震之足，震为动，表示跳跃。九四不当位，表示疑惑，但能居于正位，为得位，因此无所咎害。

九五爻辞“飞龙在天，利见大人”，张氏引虞氏《系辞》注：九四变为阴爻，三四五互体为离，离为飞，也为天道。庖牺观象于天而作八卦，备物致用，以利天下。又引虞氏《系辞》注说“文王书经系庖牺于乾五是也”。以九五爻为伏羲之象，发挥虞氏义。

上九爻辞“亢龙有悔”，张氏依虞氏《系辞》注“乾盈动倾，故有悔”义，注疏曰：“穷高曰亢，四已变，体巽为高。震无咎者存乎悔，明当之正也。”是说九四变为阴爻，四与上九互体为巽，巽为高，上九居巽卦上爻，穷高为亢。“震无咎者”为《系辞》文，解上九不当位，有悔才明当之正。

“用九，见群龙无首，吉。”张氏依虞氏义注疏说：“爻不正则道有变动。乾坤用九六，所以立消息，正六位也。乾二四上失正，用九变成既济。离为见，坤为群，乾为龙为首。乾坤交，离乾象不见，故见龙无首。乾道变化，各正性命，故吉也。六十四卦皆乾坤用九用六，通乎二篇之爻也。”^①按虞翻注《系辞》文“杂物撰德”说：“乾六爻二四上非正，坤六爻初三五非正，故杂物。”认为当位则吉，失位则凶。张氏注疏坤卦“用六，利永贞”说：“乾用九以交坤，坤用六以息阳。阳以得位为正，阴以从阳为正。”^②爻不正，以消息变动使其正，乾卦二四六爻变本于此。乾卦二四六为阳居阴，皆不当位，其变为阴爻，六爻皆当位，成既济。“乾坤交”，谓坤二五与乾二五互易，成离卦象，离为见，但已无乾坤之象，因此用九爻辞说“见群龙无首”。但就其又为既济说，六爻皆得位，为吉，这就是乾卦《彖》所说的“乾道变化，各正性命”。按此说法乾卦用九，谓其失位之爻变为阴爻，即“用九以交坤”，坤卦用六，谓其失位之爻变为阳爻，即“用六以息阳”，阴阳消息相互旁通，使不正变为正，转凶为吉。六十四卦皆能用乾坤用九用

① 《周易虞氏义·乾》。

② 《周易虞氏义·坤》。



六之变加以说明。

以上张惠言根据虞氏易解释《易》卦，既牵强又烦琐，剥去其中蕴含的思想性，使之变为一种文字游戏，不可取。

三 对《周易》古义的阐释

张惠言注疏虞氏易时也发挥天道人事的思想，其天道论尤其体现在对太极的理解。

关于太极，张氏继承汉易，说：“郑氏云，太一者北辰之神名也。”又引星经曰：“天一，太一主气之神。然则太一即乾元也。在天为北辰，在易为神。虞君注寂然不动，感而遂通，谓此太一也。”^①虞君注指虞翻对《系辞》“唯神也，故不疾而速，不行而至”的注文：“日月斗在天，日行一度，月行十三度，故不疾而速。寂然不动，感而遂通，故不行而至者也。”其注《系辞》“易有太极”章说：“太极，太一也；分为天地，故生两仪也。”以太一解太极。张氏引虞氏其他注文，认为太一据郑玄注为“北辰之神名”，与《易纬》所说的“天一主气之神”相同，此为辰星。在天为北辰，在易为神，而此太一之神亦是乾元之气。这是以《易纬》中的太一说解虞氏的太一或太极。

张氏以太易、太始、太素等范畴说明太极，把它当成一个变化的过程：“易变而为一者，太易动而有气。”“复变而为一，此一为形变之始，则犹太始也。有形而无质是为太极。分为天地而有质乃为太素。天地既立，则太极之气，出阳入阴，变天化地，以生万物，是乃所谓易也。太极虽兼有阴阳，然阴不自生，丽阳而生。太易之所以动者是阳而非阴。故言一七九，不言二八六。天地之所以变化者，亦皆阳非阴也。”^②依虞氏对《系辞》“天下之

① 《周易虞氏义·系辞上》第九章。

② 《周易虞氏消息·易有太极为乾元第一》。

动贞夫一者也”的注文“一谓乾元”，断言此一即太一、太极。以《乾凿度》说的太极为气，太极为一个过程，其中包括不同阶段，如太易、太始、太素等，它们说明太极的不同特征。天地分开后，太极所兼有之气，其出阳入阴，变化天地而生万物，体现为易的原则。此气虽兼有阴阳，阳气主动，阴气丽阳而生，因此以阳气为本。所以《易纬》文只言一变而为七，七变而为九，不言二变为六，六变为八。此说亦本于郑玄注：“阳气内动，周流终始，然后化生一之形气也。”天地变化的原因在于阳，而非阴。《系辞》有“阴阳不测之谓神”、“一阴一阳之谓道”命题，太极之气不可见，就其主乎天象变化而言，则称太一，太极却无迹，故为神。日月运行，四时更替，二十四节和七十二候皆太极之气变化的形迹。变化之道，即过程和法则，是一二、七八、九六，即一变而为七自身包括二变为六，七变而为九包括六变而为八，这就是所谓的“易者合道与神而名太极者也”。

张氏又称乾元为太极，“圣人以三画象一七九而谓之乾，即太极也。既立乾，然后效之而为坤。则以乾象天，以坤象地，七九象阳之气，八六象阴之气，而以一为乾元，故曰天下之动贞夫一者也，是天下之初，故曰至赜也。二丽于一，乾有元而坤凝之以为元。其实坤无元也。乾元之气正乎六位，则谓之道，即太极之正也，行乎阴阳，出入变化，则谓之神，即太极之行也”^①。根据《乾凿度》“乾坤相并俱生”文，说明乾元为乾坤两卦和圣人画卦的始基。以赜为初，源于虞翻注《系辞》“圣人有以见天下之赜”句。乾即太极，有乾才有坤，以象天地，七九之阳气，八六之阴气皆以一为元。“一”表示阳气初动，即是乾元，取乾为阳，元为始之义。有乾元之一，才有乾卦初画阳爻之象(—)和坤卦阴爻之象(⚋)，此即“二丽于一”，即有乾元，方有坤元，因为坤元是依

① 《周易虞氏消息·易有太极为乾元第一》。



附乾元，一切卦象的变化，皆始于乾元之一。乾元之气即是太极，太极是变化之始基。乾元与坤元的地位、作用不同，其解《系辞》“乾知大始，坤作成物”说：“谓六子生物皆乾坤也，大哉乾元，万物资始，至哉坤元，万物资生，阳称大，资始未来，故曰知；神以知来也，承天成物，故曰作也。”^①天地万物皆为乾坤所生，其乾坤作用不同。乾为元，是万物始基，坤元为万物资生的土壤，承天之资始而创作万物。

从上所引可以看出汉易太极说，有太极元气和太一即北辰之神两种提法，受虞翻卦气说的影响，张惠言不把太一当成主宰天象的人格之神，不赞同《易纬》之说，抛弃了汉易神秘成分。把太一视为太极之气，也即乾元之气，此乾元之气为阳气，化育天地万物的动因。他以太极为乾元之气，其目的是为虞氏乾元用九说提供宇宙观依据，如说：“阴阳虽分用九六，皆一以乾元摩荡。故曰天下之动贞夫一，乾元用九而天下治。故圣人必观其会通，以行其典礼是故谓之爻。爻者效也，效乾元者也。会，合也，谓乾坤交通，旁通谓以乾亨坤。典礼谓三百八十四爻，法日行一度，出乾入坤，则出入以度，既有典常是也。皆谓消息之次也。”^②“乾元用九而天下治”出自乾卦《文言》，“观其会通，以行其典礼”出于《系辞》。八卦、六十四卦形成由于阳九阴六之相易，但用九用六“皆一以乾元摩荡”，始于乾元，乾卦阳爻之初动，因此乾元用九不仅是易卦形成的基础，甚至关系到天下之治。圣人必使乾与坤相通，出阳入阴，阳息阴消，来构筑六十四卦、三百八十四爻。总之，张氏所理解的太极，既是构筑事物的基本因子，有始基之义，也是推动促进事物生成发展的动力，有发生之义，具有本体与发生双重性。

① 《周易虞氏义·系辞上》第一章。

② 《周易虞氏消息·乾元用九第八》。

虞氏注《系辞》“庖牺氏始画八卦”、“悬象著明莫大于日月”、“五位相得而各有合”等,提出八卦在天说。此说认为伏羲画卦不是出于主观,而是已有客观基础的,自然之天已经有八卦之象,八卦非伏羲之所造。张惠言对虞翻八卦在天说进行阐发。关于《系辞》“鸟兽之文”,张氏据张衡《灵宪》文认为,日为阳精之宗,积而成乌,日像乌,月为阴精之宗,积而成兽,像兔,这样“鸟兽之文”指日月之象。日月高悬于天,已成八卦之象,以日月运行为八卦之象。虞氏所讲的“五位相得而各有合”,以天地之数配十干,配四时五行和八卦,说明八卦基于天地之数 and 五行之位,是说日月在天成卦说。虞氏对“两仪生四象,四象生八卦”的理解,以四象为四时,以“乾坤生春,艮兑生夏,震巽生秋,坎离生冬”解四象生八卦,是说天已有八卦之象。他还具体加以发挥说:“日月者太极之神,天地四时阴阳诎信之象,皆于日月著之。月无光,受日为明。以此知阴之生皆阳也。”“五行之数为四时之体,十日之数为四时之象。所谓两仪生四象者,甲乙春,丙丁夏,庚辛秋,壬癸冬也。”^①日月为太极之神,其运行形成天地四时,因月无光而以日明,阴阳屈伸之象始于太阳之行,月亮为之辅佐。五行之数指一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五十为土。配四时,即春木,夏火,秋金,冬水,中央土。十日之数指十干顺序,即甲一,乙二,丙三,丁四,戊五,己六,庚七,辛八,壬九,癸十。据《月令》配以四时,则甲乙为春,丙丁为夏,戊己为中央,庚辛为秋,壬癸为冬,即“两仪生四象”。

张惠言以阴阳消息解释卦爻辞,表达了事物间相辅相成的思想。解《系辞》“旁行而不流”说:“旁行,旁通也,消息之卦,阴阳旁通、以济成乾坤不流淫也。”^②旁通,指两卦阴阳爻排列相反,

① 《周易虞氏消息·日月在天成八卦第二》。

② 《周易虞氏义·系辞上》第四章。



可相错。消息卦,为阴阳消长的十二卦,即复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤卦,前六卦阳息阴消为息卦,后六卦阴息阳消为消卦,前后六卦阴阳相反,也为旁通之卦,乾坤旁通卦,因此“不流淫”。解《系辞》“乐天知命,故不忧”说:“巽为命,谓阴消之卦,以坤变乾极姤生巽为余殃,故变天知命,阳消宜忧,知命故不忧,坎为忧,谓消卦不贞,坎入大过,故不忧。”^①巽二阴伏于四阳下,为顺为命,谓消息卦,七、八月候卦,坤与乾两卦旁通,坤变乾,阳消宜忧,若知命则不忧。坎险为忧,入大过则不忧。解《系辞》“显诸仁,藏诸用”说:“震为仁,坤为用,谓阳息出震,乾元显见于德为仁,故显诸仁。阳消入坤,乾元退藏,知以藏往为仁之用,故藏诸用。”^②震为仁,坤为用,震为三月卦,表示阳息,乾元之德为仁,显现其仁德。乾阳到极点,开始消退,阴逐渐上升,阴到达极点为坤,此时乾已退藏,潜藏于日用。乾坤旁通、阴阳消息等体例,说明事物之间及事物内部之间总存在着相互对立、相互依赖、相互制约的因素,它们之间相辅相成,构成了一个动态的统一体,并且相互转化。

他以阴阳消息解卦,体现了变化的思想。解《系辞》“生生之谓易”说:“阴阳消息转易相生,故谓之易。”^③阴阳消息相互旁通相错,相生谓之易。易中的变化思想则是自然界的反映,因此观卦可知天地的变化。解《系辞》“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故”说:“说卦注云,乾三画成天文,坤三画成地理,又下章注云阴谓幽,然则阳谓明也,观云巽出入则知日月之行,察五位方隅则知山川维络之纪,乾坤代序则知温凉寒暑之候,六位成章则知天地欣合之理,故知幽明之故也。”^④乾为天,坤为地,

① 《周易虞氏义·系辞上》第四章。

② 《周易虞氏义·系辞上》第五章。

③ 同上。

④ 《周易虞氏义·系辞上》第三章。

乾坤也即天文地理，阴阳为幽明。观天上风云变幻则知日月之行，察地下四方则知山川之纪。从乾坤更替的顺序可知一年四季的变化，卦画六位当位则知天地和合之理。

解《系辞》“知周乎万物而道济天下，故不过”说：“下成言鬼神之德，圣人不违也，知读如，乾以易知，乾为知为道，出乾入坤，故周乎万物，时成既济，保合太和，故道济天下，消息十二爻，生长收藏，故不过差也。”^①鬼神有自然之义，圣人也不能违背，乾坤反映天地之道，知乾坤则能周知万物，万物依天地自然之法则生存与发展变化，就不能有差错。解《系辞》“圣人设卦观象”说：“圣人谓庖牺、文王也，庖牺设卦象辞，变化则文王象消息之象也。”^②诸圣作易重视观象，尤其是消息之象，它反映了事物的发展与变化。解《系辞》“一阴一阳之谓道”说：“一阴一阳相并俱生，三极各正，保合太和，是之谓道矣。庖牺参天两地，六位时成，以为道法易神，消息既成万物则复于道也。”^③三极为天、地、人，道指一阴一阳构成易卦，伏羲参天两地而成卦，体现阴阳之道，阴阳消息生成万物本于道。此道为阴阳消息的法则。

他在解卦中也注意到人事的内容。《系辞》说：“是故吉凶者失得之象也。”虞氏注：“吉则象得，凶则象失也。”张氏说：“下注云得正言吉，失位言凶，不于此言之者，此爻文王言观象以正人事谓辞之吉凶，象人事之失得，故经于下又别出吉凶者，言乎其失得也。”^④虞氏以象的得失判定吉凶，突出象的地位。张氏进一步赋予象以人事的内容，也就是说易象非抽象，而是具体的有形之象，它反映了现实生活，吉凶是说明人事得失之象的。

张惠言的易学，对虞翻易进行全面系统地阐发。其《周易虞

① 《周易虞氏义·系辞上》第四章。

② 《周易虞氏义·系辞上》第二章。

③ 《周易虞氏义·系辞上》第四章。

④ 《周易虞氏义·系辞上》第二章。



氏义》以李鼎祚《周易集解》提供虞氏注和此书未收的虞氏义为主,参考汉易逐句解《周易》。《周易虞氏消息》阐发虞氏易原理及解易条例,将其归结为阴阳消息说,以明其统例。《易事》是解释虞翻注中明人事的观点。《易礼》解说虞翻注中有关周礼见解。《易候》解释虞翻卦气说。《易言》依虞翻解释经文,阐发义理。与惠栋相比,他的易学更加深入,如果说惠栋侧重于开风气,那么张惠言则重于具体的实践,使乾嘉时期对汉易的研究趋于具体化、专门化。他的易学对整理和总结汉易,校勘《周易》是有贡献的。但就理论水平来说,缺乏创见,比较浮浅,这与当时长江易学的重整理和总结前人易学的总体趋势有关。

第三节 焦循的数理易学

焦循(1763—1820),字里堂,世居江都(今扬州)北湖黄珏桥,分县为甘泉人,为乾嘉时期著名经学家。焦循少颖异,八岁在阮赓尧家与宾客辨壁上“冯夷”字,曰“此当如《楚词》读皮冰切,不当读如缝”。阮赓尧大为惊奇,并把自己的女儿许配给他。既壮,焦循雅尚经术,与阮元齐名。阮元督学山东、浙江,皆招他往游。其性至孝,父母亡故,哀毁至深,以举人而止仕进。晚岁筑“雕菰楼”,托足疾不入城市十余年,以著书终老。焦循平生博闻强记,识力精卓,其治学,经史、历算、声音、训诂无所不包,钱大昕、王鸣盛、程瑶田等皆推敬之,刘端临、孙星衍、王引之等也常与之论学。于诸经,因其家世传《易》学而尤精于《易》。其治《易》,不拘守汉魏家法,另辟蹊径,以数之比例求《易》之比例,恪守“穷则变,变则通,通则久”的原则,主旁通、相错、时行之义,在乾嘉易学界独树一帜。其易学著书甚丰,主要有《易学》三书:《易章句》、《易通释》、《易图略》,另有《周易补疏》、《易话》、《易广记》、《注易日记》等,均收入《焦氏遗书》中。

一 关于《周易》性质的考察

关于《周易》经传的关系,焦循认为是一致的,他说:“伏羲设卦辞,自文王始系之。孔子作系辞传云:圣人设卦观象,系辞焉以明吉凶。伏羲设卦以观变通之象,观象者即观其当位,失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云:刚柔相推而生变化。观象者观此也,明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何?即刚柔之相推者也。”“夫文王之所指,即伏羲之所指;文王之所告,即伏羲之所告。”^①伏羲所画之卦爻象乃阴阳相易之象,也即刚柔相推,爻象的推移有当位失位之分,由此判断吉凶。文王、周公所系卦爻辞说明卦爻象之吉凶,孔子作传阐发卦爻象和卦爻辞所显示的吉凶之义。主张卦爻象、卦爻辞和传文统一,同时也强调伏羲、文王、周公、孔子作《易》宗旨的一致性,这是对王夫之关于“四圣同揆”思想的发展。

关于《周易》的性质,他的主张与术数家不同,自谓“余既悟得变通之指,乃指圣人作易之义如是,九筮古易之法亦如是。夫易者圣人教人改过之书也。更者,改也。极孤危凶困,一经改过,遂化为吉而无咎”。“然则筮易之法与圣人作易之旨,一以贯之矣。圣人作易非为卜筮而设也。故易有圣人之道四,卜筮仅居其一而已。君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。所谓以言者尚其辞,以动者尚其变,不必卜筮而自合乎易之道,惟是百姓日用而不知,未可以道喻也。”“其所欲者吉与利,其所忌者凶与灾,欲与忌交锢于胸而不能无疑,圣人神道设教即以所作之易用为卜筮,因其疑而开之,即其欲而导之,缘其忌以震惊之,以趋吉避凶之心,化而为迁善改过之心,此圣人卜筮之用所以为神而化也。”“古之卜筮所以教人寡过也,而春秋时之古法,

① 《易图略》卷六,《原辞上第五》。

固已大谬乎圣人。彼辛廖、卜楚、邱卜、徒父、史苏之徒，与后世京房、管辂、火珠林、飞伏、纳甲之法相同，岂知圣人作易之教者乎！”^①“九筮占易之法”指《周礼·春官·筮人》所说“筮人掌三易以辨九筮之名，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。九筮之名，一曰巫更，二曰巫式，三曰巫比，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶”。焦氏认为《周礼》所说的筮法九条，即其所悟的卦爻象变化法则，与圣人作易的宗旨一致，其目的是教人改过从善。《易》所说的圣人之道有四，卜筮仅其一，其他如观象玩辞、观变玩占等讲的都是易道，所要达到的是改过从善。他不反对卜筮，其卜筮不是“求前知”，而是“以明其德”，即改过迁善，要化趋吉避凶之心为迁善改过之心，表明圣人以筮法为手段，达到教化百姓则是目的。这大体继承了义理易的路子，因此对易学史上诸种占卜术持批评态度。

《周易》的性质是使人改过从善，与此相关，焦循讨论了得失吉凶问题。他认为：“居之观象玩辞即动之观变玩占。传以君子之居而动，明卦象之居而动也。”“五之已刚者反而为柔，既反为柔，又复为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王周公系辞亦此也。”“两卦旁通十二爻，所动者六，二五之动因有大中，初四、三上之动，亦视乎大中而从之，故为三极，明设卦示人以动。”“失道则凶，由失而得则吉。”“象之得失，辞以吉凶明之。”^②观象玩辞与观变玩占是一回事，爻动体现了卦爻象变化，以及刚柔互易或相推的特点。刚柔互易指两旁通之卦，二五、初四、三上互易其位。爻象变动有得失，其得失是根据卦爻辞的吉凶来判明，而吉凶又由是否符合道来判定，在这里，道是衡量得失吉凶的终极标准。此为对《系辞》“刚柔相推而生变化”、“六爻之动，三极

① 《易图略》卷六，《原筮第八》。

② 《易章句·系辞上传》。

之道也”的发挥。

在探讨得失吉凶与道的关系时,他提出当位、失道说:“易之动也,非当位即失道,两者而已。何为当位?先二五,后初四、三上是也。何为失道?不俟二五,而初四、三上先行是也。当位则吉,失道则凶。”“昔人谓伏羲作十言之教,曰:乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑、消、息。余谓文王作十二言之教,曰:元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利贞则当位而吉,不元亨利贞则失道而凶。失道而消,不久固厉;当位而盈,不可久亦厉。因其厉而悔则孚,孚则无咎。同一改悔,而独历艰难困苦而后得有孚,则为吝。虽吝亦归于无咎。明乎此十二言,而易可知矣。”^①依《彖》《象》二传解释,解《易》体例有当位说、中位说、承乘说、相应说,归为当位说,当位指阴阳各居其位。焦氏以两旁通之卦的刚柔爻象相易,二五先行,初四、三上从之,依此顺序变动形成的卦象,二五先行皆当位,为吉。如果不等二五,初四、三上率先变易所形成的卦象,依此顺序,二五不当位,则失道,为凶。当位与失道彼此相互联系在一起。经文中用来说明爻象变动诸种辞句,伏羲说十一字也好,文王讲的十二个字也好,都是用来判明得失的。或当位则吉,不当位则凶,失道则应该补救,化凶为吉,以此教导人们改过从善。在这里,当位说强调了二五的作用。二五居上下卦之中,类似于孔子讲的“中”,持中道,不偏不倚,才能少犯错误。

焦循解《系辞》“悔且吝”说:“人惟生知之圣,无悔无吝。以下,虽颜子不贰过,其先已不免于过。由不善改而为善,即是悔吝。圣人教人改过。以悔为善,吝者勉强而行,困而知之者也。”“文王系辞以元亨利贞、吉凶悔吝、孚厉、无咎十一事为之纲。元亨利贞则吉,不能元亨利贞则凶。不能元亨利贞改而元亨利贞

① 《易图略》卷二,《当位失道图第二》。



则悔吝。未悔未吝而恐其凶则厉。因其厉而悔，一悔不已，至再至三，而终于能改为吝。悔吝则无咎。”“圣人作易，教人改过也。改过者改言动之过也。知者仁者观于易之辞，而言动之过可改。百姓之愚，以卜筮济之，亦寡言动之过焉。圣人之易为君子小人言动而作也。”^①只有圣人才无悔无吝惜，贤人虽不贰过，但也有犯错误的时候。有悔吝则可改过，由不善转化为善。文王所说的卦辞十二字也即十一事，为判断吉凶的辞句。元亨利贞则为吉，不元亨利贞则为凶，能改而为元亨利贞则知悔吝，如果不知悔吝则必凶，凶则厉。虽厉但能再三悔改，终能无咎害。这再次说明圣人作易的宗旨在于教人言行上改过，吉凶关键在于是否有悔悟，知错必改。由于百姓水平有限，加之信迷信，因此对他们来讲应以卜筮的方式来达到改悔从善的目的。由此而看，卜筮只是《周易》的形式，而改过迁善则是其内容。从对《周易》的性质上看，焦循的易学属义理之学。

焦循认为，变通是《周易》的根本特征。解《系辞》“生生之谓易”说：“生而又生，往来交易，此易之所为名易也。”又解《系辞》“刚柔相推而生变化”说：“相推，反复其道也。五已已刚者反而为柔，既反为柔，又复而为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王周公系辞亦以此也。”^②生生不已为交易，亦即易，此非卦象，而是指刚柔爻象，阳刚爻变阴柔，或阴柔爻变阳刚为变，阳刚阴柔反复互易为通。解《说卦》“观变于阴阳而立卦”说：“独阴不生，独阳不生，有阴必偶之以阳，有阳必配之以阴。立卦以明其变。”又解“发挥于刚柔而生爻”说：“立卦以未变动言，生爻以变动言，生生之谓易。”^③卦象中阴阳静态相配不表示变易，只

① 《易章句·系辞下传》。

② 《易章句·系辞上传》。

③ 《易章句·说卦传》。

是变易的前提,卦象中刚柔爻象往来交易,生生不穷才是变易。以爻变说解易,与卦变说不同。“易为变更反复之义,即一阴一阳之谓也。易与交,义同而有异,交者二五相交,如乾二之坤五,归妹二之五是也。易者既交之后,易而变通。”^①变易作为交易既包括刚柔互易其位,如归妹二五互易成随,也包括与其对立卦象相通,如随又与蛊旁通,刚柔互易为“变”,变而无穷称通。变通囊括一卦内部诸爻反复交易与不同卦之间诸爻反复交易两方面内容。

在焦循看来,改过从善通过变通来完成,解《系辞》“变通者趣时者也”说:“刚反为柔,柔复为刚,所谓变通也。当位者以变通而不致于乱,失道者以变通而能改为吉。由不当趣而之当,由不利趣而之利,故趣时。”^②爻象吉凶在于能否能变通,变通即趣时。圣人即以此种变通之道教人改过从善:“孔子曰:假我数年,五十以学易,可以无大过矣。此圣人括易之全而言之。又举恒九三不恒其德,或承之羞。断之云:不占而已矣。占者变也,恒者久也,羞者过也。能变通则可久,可久则无大过,不可久则至大过。所以不可久而至大过,由于不能变通,变通者改过之谓也。”^③占者要占其变,变则通,通则久,由此可以无大过,此是以变通来解释孔子有关《周易》的两条语录,认为易为圣人教人改过之书,在于讲变通之道,即讲爻象变而通的法则。

二 论解《易》的原则与方法

焦循根据《周易》本文提出解《易》的三条原则,即旁通、相错、时行,说:“余学易所悟得者有三:一曰旁通,二曰相错,三曰

① 《易通释》卷三,《易》。

② 《易章句·系辞下传》。

③ 《易图略·时行图第三》。

时行。此三者皆孔子之言也。孔子所以赞伏羲、文王、周公者也。”“余初不知其何为相错,实测经文、传文,而后知比例之义出于相错,不知相错则比例之义不明。余初不知其何为旁通,实测经文、传文,而后知升降之妙,出于旁通,不知旁通则升降之妙不著。余初不知其何为时行,实测经文、传文,而后知变化之道出于时行,不知时行则变化之道不神。未实测于全易之先,胸中本无此三者之名,既实测于全易,觉经文、传文有如是者。”“本行度而实测之,天以渐而明;本经文而实测之,易亦以渐而明,而非可以虚理尽,非可以心外衡也。”“十数年来,以测天之法测易,而此三者乃从全易中自然契合。”^①旁通、相错、时行这三条原则为圣人所言,比例原于相错,升降之妙来自于旁通,变化之道出于时行,它们并非主观想象,而源于对《周易》经传文的实际观测。他把易卦爻象比作天象,认为通过实测才能知晓天象变化的规律,同理,通过实测即考察经传文句,方知卦爻象变化的规则。如同天文历法中的“祖冲之立岁差,傅仁均立定朔”一样,是对客观实际观察的结果。

焦循所谓“旁通”,源于《说卦》“六爻发挥旁通情也”一句。旁通亦为“定偶”,指六十四卦按其爻象六画皆相反,分为三十二对,每对中的两卦其刚柔爻象相互配合,“旁通之义,即由一索,再索,三索之义而推”^②。“一索”、“再索”,指刚柔爻象相互推移。刚柔相易是旁通之卦的一条基本规则,其逻辑顺序是二五相易、初四相易、三上相易。凡旁通卦刚柔相易有两种情况,或者两卦中的刚柔互易,如乾卦与坤卦阴阳相对立,其刚柔相易的顺序是乾二之坤五、坤五之乾二,乾四之坤初、坤初之乾四、乾上之坤三、坤三之乾上,或者其中一卦中之刚柔相易。同人二与师

① 《易图略》卷首,《易图略序》。

② 《易图略》卷一,《旁通图第一》。

五皆为阴爻，不能刚柔互易，但师卦中二五一阴一阳，可以刚柔互易。

他解释《说卦》“六爻发挥旁通情也”说：“凡爻之已定者不动，其未定者，在本卦，初与四易，二与五易，三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦，亦初通于四，二通于五，三通于上，成已所以成物。故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正。”“凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。共十二爻，有六爻静，必有六爻动。既济六爻皆定，则未济六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。”^①“已定者”指当位爻象，静爻。凡旁通之卦，刚柔爻象当位不相易，如既济。“未定者”指不当位爻象，动爻。不当位之爻象有两种情况：一是本卦中不当位，可按二五、初四、三上规则相易，如师卦中九二与六五均不当位，但可互易。一是本卦无相易者，可与其旁通之卦相易，如乾九二不当位，不能与九五互易，但可以与旁通的坤卦六五相易，通过互易，使不当位爻象转变为当位爻象。两旁通之卦共十二爻，如此相易，必有六爻动，六爻不动。如乾坤两卦，乾为坤旁通，其二四上为动爻，一三五为静爻，坤与乾旁通，则五、初、三为动爻，二、四、上为静爻。刚柔互易的结果，一卦可引出许多卦，彼此串通，其爻辞互释。其旁通说通过刚柔爻象按二五、初四、三上的规则相易，达到诸卦“变而通之”的原则。

焦氏的旁通说也有其渊源，对此他写道：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻。但荀氏明升降于乾坤二卦，而诸卦不详。虞氏以旁通解易，而不详升降之义。顾乾坤之升降即乾坤之旁通，而诸卦之旁通仍乾坤之升降也。”^②荀爽倡导升降，虞翻主张旁通说，把二者割裂开来，而焦循把它们结合起来，认为它

① 《易图略》卷一，《旁通图第一》。

② 同上。

们是一致的,这可以说是对汉易荀爽、虞翻的批评扬弃。

焦循的相错说本于《说卦》“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错”。其解“八卦相错”说:“天地乾坤也,山泽艮兑也,雷风震巽也,水火坎离也。天地相错,上天下地成否,二五已定为定位。山泽相错,上山下泽成损,二交五为通气。雷风相错,上雷下风成恒,二交五为相薄。水火相错,上水下火成既济,六爻皆定,不更往来,故不相射。此否则彼泰,此损则彼咸,此恒则彼益,此既济则彼未济,而统括以八卦相错一语。六十四卦皆此天地山泽雷风水火之相错也。”^①八卦交相错,如天地相错,乾上坤下为否,山泽相错,艮上兑下为损,雷风相错,震上巽下为恒,水火相错,坎上离下为既济,否泰、损咸、恒益、既济未济也为相错卦。按八卦相错说,他把六十四卦分为十六组,每组四卦,包括八个单卦,为一个互动的整体。八卦分别相错形成六十四卦象,以八卦相错来解释六十四卦的逻辑结构。

“时行”一语本大有卦《彖》文所说“应乎天而时行,是以元亨”。他说:“传云:变通者趣时者也,能变通即为时行,时行者元亨利贞也。”^②变通刚柔爻象推移不止,刚柔爻象于互易过程中从不通趋于通,即时行之义,也即元、亨、利、贞。此说是变通说的发挥。关于刚柔相易规则,他依据大有《彖》“柔得尊位大中,而上下应之”认为,二五爻先行,初四爻应之,为下应;三上爻应之,为上应。二五爻得中,而上下应之,称为元亨。对元亨进一步解释说:“凡六十四卦之生生,皆从八卦而起,而八卦之生生则从二五而起。初四、三上未行,而二五先行,乃谓之元。由乾坤坎离震巽艮兑之元,而有同人比随渐之元”,“由同人比随渐而初四、三上从之,为家人屯革蹇,则由元而亨。初四、三上不先二五,皆

① 《易图略》卷四,《八卦相错图第四》。

② 《易图略》卷三,《时行图第三》。

不失为元”。^① 六十四卦之生成，皆由八卦互易，八卦又起于乾坤二五互易，乾坤两卦，乾卦初三五爻当位为静爻，为二四上爻不当位为动爻，其互易的顺序是，乾二之坤五，称元，乾四之坤初应之，为下应，乾上之坤三应之，为上应。八重卦，乾、坤二五互易分别为同人、比；坎、离二五互易分别为比、同人。震、巽二五互易分别为随、渐；艮、兑二五互易分别为渐、随。旁通卦二五爻互易为元。同人、比初四互易分别为家人、屯；其三上互易分别为革、蹇。随渐初四互易分别为屯、家人，三上互易分别为蹇、革，上下应之为亨。

焦氏发挥了元亨利贞思想，把变通进入元亨利贞程序：“八卦两两旁通，二五先行成同人比随渐四卦，是之为元。初四应之成家人屯，三上应之成蹇革，是之为亨。家人上不可之屯三，蹇初不可之革四，则变而通之。家人通解，屯通鼎，蹇通睽，革通蒙。或同人比随渐不俟亨而即变通，则同人通师，比通大有，随通蛊，渐通归妹，所谓变而通之以尽利，是由元亨而利者也。”“元亨非利则穷，利而后贞，乃终则有始。成两既济则贞而不利。”^② 八卦中旁通卦，二五爻互易，形成同人、比、随、渐四卦，为元。按照二五先行，然后初四、三上互易，上下应之的逻辑顺序，形成家人、屯、革、蹇四卦，为亨。此四卦二五皆当位，无互易，变通称利，此由元亨而利。就家人解二卦说，解二五互易为萃，而后家人解三上互易，家人成既济，六爻当位为贞，这是利而后贞，由元亨利贞表示前一轮终结。但就解卦说，二五互易而先行又为元，贞下起元表示下一轮开始，始终往复，穷则变通。

又说：“八卦二五不先行，而初四先行成小畜复节贲，三上先行成夬谦丰井。初四先行，而又以三上行之；三上先行，而又以

① 《易通释》卷一，《元》。

② 《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

初四行之，皆成需明夷二卦。八卦成此十卦，则不元不亨，变而通之，小畜通豫，复通姤，节通旅，贲通困，夬通剥，谦通履，丰通涣，井通噬嗑，需通晋，明夷通讼。”^①小畜复夬谦节贲井丰明夷十卦，二五皆有不当位，不元亨。必变通，如小畜变通豫，复变通姤等。就小畜通豫说，二五先行，小畜豫分别变成家人、萃，上下应之，初之四成家人、屯，上之三成既济、咸。此元亨是由不元亨，加以变通后完成的。由此得出结论：“无论当位失道，一经变通，则元亨者更加以元亨，不元不亨者改而为元亨。”“六十四卦本诸乾坤坎离震巽艮兑之八卦，而八卦之生生，不外元亨利贞四字，而所以元亨利贞，则穷则变，变则通，通则久九字尽之，括以一言则谓之易而已矣。”^②当位指二五先行刚柔相推程序，失道指初四或三上先行程序。凡此皆经变通，才能元亨利贞。八卦生六十四重卦，不外乎元亨利贞，元亨利贞是通过变通完成的。用一句说明，那就是“穷则变，变则通，通则久”；用一个字加以概括，就是“易”。

他明确提出变通就是时行，“能变通即为时行，时行者，元亨利贞也”，“穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作。达则本以治世，不得委于时运之无可为；穷则本以治身，不得谢以气质之不能化”。^③把变通、时行、元亨利贞结合在一起，正是由于变通或时行，穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，体现《易》为衰世而作的宗旨。“达”、“穷”源于《孟子·尽心上》“穷则独善其身，达则兼善天下”，这里指治世得行其道，应有所作为，乱世不得其志，应以修身为要，而不失其操守。他把当位失道与吉凶联系起来，说明吉凶的变化。“何为当位？先

① 《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

② 同上。

③ 《易图略》卷三，《时行图第三》。

二五后初四、三上是也。何为失道？不俟二五而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变为凶，凶可化为吉。”^①当位为吉，失道为凶，吉凶可以相互转化，旁通两卦二五先行凶可变为吉，不知变通则吉化为凶。

焦循把“二五变通为易”当成易学基本原则。解《说卦》“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”说：“数，计也。二五先定，则初四、三上宜往，或以初四往，或以三上往，皆自二五顺计之，故为顺也。初四顺二五往矣，舍三上而旁通于他卦，更以二五为始。三上顺二五往矣，舍初四而旁通于他卦，更以二五为始，由终而更始，故为逆。二五变通为易。初四、三上相从为应，易为逆数，则应为顺数也。”^②二五先行，初四、三上应之，依此顺序为“数往者顺”。初四、三上顺，二五变而通之，以二五为始，“终而更始”，为“知来者逆”。只有变而通之，元亨利贞的循环反复不停止，所以“易逆数也”，突出二五爻的地位是出于对《系辞》文“中爻”的解释。注“杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”说：“中爻谓二五也。诸爻之是非，视乎二五。”又注“初率其辞”说：“系辞视乎爻，率其辞谓二五为诸爻率。”^③以为二五爻居一卦上下体的中位，统领其他爻，把它当成辨别爻象吉凶的依据，这是对孔颖达疏义解中爻的发展。

他提出的解易三原则，以旁通为主。概括起来，旁通卦刚柔相易有以下特点：互易限于一刚一柔，刚与刚或柔与柔不能互易。互易指不当位之爻，当位不能互易。旁通卦二五互易，如双方二五或皆为刚或柔不能互易，则以一方中不当位者互易。由旁通而产生的其他卦，其刚柔互易规则同上。二五先行所产生

① 《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

② 《易章句·说卦传》。

③ 《易章句·系辞下传》。

各卦，二五皆当其位，称为当位，初四和三上先行而产生的各卦，二五只有一爻当位，非二五皆当其位，称为失道。

三 独创数理易学

焦氏易学主要讨论的是辞与象的关系，认为卦爻象变通的过程和规则离不开辞的作用，“伏羲设卦，以观变通之象，观象者即观其当位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云刚柔相推而生变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也”^①。观变通之象也就是观当位失道之吉凶，系辞明观象之吉凶，因此象与辞密切相关。“辞也者各指其所之”出自《系辞》，这里的“所之”，指刚柔相推过程，卦爻辞是对刚柔相推过程的解释，所谓“辞以言乎其有所之也”。但六十四卦中的卦爻辞各式各样，如何使其与二五变通规则相符合，他提出以下看法：“夫学易者亦求通其辞而已矣。横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而通。”“余求之十余年，既参伍错综，以求其通，而撰《通释》，又纵之横之，以求其通，而撰《章句》，非敢谓前人之说皆不合，而余之说独合。第以求通，圣人之经宜如此。愿核吾说者即以是核之也。”^②其撰《易通释》、《易章句》皆在求其通，求通就是把《周易》中的有关辞句串通，“一气贯注”或“一气相贯”，为此提出比例和引申，“近者学易十许年，悟得比例引申之妙，乃知彼此相错，全为易辞而设”^③。比例说明《易》文句之间关系，引申说明《易》字义。

比例说出自焦氏数学原理。他提出“齐同比例”说，即“以母子分列而以维乘互之，则为齐同。以母子相间而以乘除消之，则

① 《易图略》卷六，《原辞上第五》。

② 《易图略》卷六，《原辞下第六》。

③ 《易话·周易用假借论》。

为比例”^①。齐同是说,不同分数值相加或相减,分子与分母互乘为齐,子母所增之倍数相等,分母与分母相乘为同。比例是说两个算式相比较数字不同,但比值相等,由一方可知另一方,二者追求数值相等,即同一性。

他依此数学法则解卦爻画,以及卦爻辞之间的联系,“因悟圣人作易所倚之数正与此同。夫九数之要,不外齐同、比例。以此之盈补彼之阙,数之齐同如是,易之齐同亦如是。以此推之得此数,以彼推之亦得此数,数之比例如是,易之比例亦如是”^②。“阙”,谓不足。与同数学上九个数之间加减乘除关系,存在着共同规律一样,易卦爻画,以及卦爻辞之间的关系存在着一定的比例,按照此比例解释不同的卦爻画和卦爻辞之间的关系。其《易图略》有《比例图》,将卦按比例制造一个图式,其比例有相错之卦,有旁通之卦,有一卦刚柔互易几种。

他举例:睽卦二爻与五爻互易为无妄卦,井卦二爻与噬嗑卦五爻互易,噬嗑卦也为无妄卦,因其互易的比值相同,睽卦六五爻辞和噬嗑卦六二均有“噬肤”之辞。坎卦三爻与离卦上爻互易成丰卦,噬嗑卦上爻与三爻互易也成丰卦,其比值相同,因此丰卦《彖》与离卦六二爻辞均有“日昃”,丰卦六二爻辞有“日中见斗”,《系辞》有“日中为市”,“取之噬嗑”。蒙卦革卦相错为困卦贲卦,指革卦与蒙卦下上体互易,分别成困卦贲卦,困卦二爻与贲卦五爻互易成家人卦,蒙卦二爻与五爻互易为观卦,二者比值相通,因此蒙卦九二爻辞有“子克家”。又归妹卦四爻与渐卦初爻互易,归妹卦成临卦,临卦遁卦相错为谦卦履卦。临卦通于遁卦,犹谦卦通于履卦,因此临卦二爻之五爻,即履卦二爻之谦卦五爻之比例。归妹卦通临卦,其初九爻辞说“跛能履”,其九二爻

① 《加减乘除释》卷七。

② 《易图略》卷五,《比例图第五》。

辞说“眇能视”。临卦二爻之五爻，犹履卦二爻之谦五爻，因履卦六三也说“眇能视，跛能履”。焦氏比例说解《易》卦爻象和卦爻辞之间的联系，其解司马迁《史记》关于孔子读易韦编三绝说：“读至此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比比例，遂检彼以审之，由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通，前后互推，端委悉见，所以韦编至于三绝。”^①以比例为方法，可以由此及彼，由彼及彼，前后打通，使未知变已知，推知天下之事，可以说是对《系辞》“引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣”的发挥。

焦循所谓的“引申”，有广义狭义之分。广义包括比例在内，狭义指文字学中的假借，这里指后者。关于辞的引申，他主张：“盖本无此字而假借者，作六书之法也。本有此字而假借者，用六书之法也。古者命名辨物，近其声即通其义。如天之为颠，日之为实，春之为蠢，秋之为愁，岳之为桷，岱之为代，华之为获，子之为滋，丑之为纽，卯之为冒”，“无不以声之通，而为字形之借。故闻其声即知其实，用其物即思其义”。^②假借指古汉语中字的假借，它通过音韵来辨别其声，从而达到通其义的目的。《易》中许多字依此方能讲通。其《易图略·比例略》总结《易》中假借或引申十二条：以一辞兼明两义；以同辞而稍异为引申；以一字之训诂为引申；以一字之同为引申；以同声之假借为引申等。认为比例和引申相互补充，“非明九数之齐同比例，不足以知卦画之行；非明六书之假借转注，不足以知彖辞爻辞十翼之义”^③。不懂卦爻之间的齐同、比例关系，就不能了解卦爻辞之间的逻辑联系，同理，不晓得假借转注等文字音韵，就不能理解《周易》经传的意义。因此，比例与引申相辅相成。

① 《易图略》卷五，《比例图第五》。

② 《易话·周易用假借论》。

③ 《雕菰集》卷十三，《与朱椒堂兵部书》。

他甚至把易进一步符号化,说:“洞渊九容之数,如积相消,必得两数相等者,交互求之而后可得其数,此即两卦相孚之义也。非有孚则不相应,非同积则不相得。”“引而申之,触类而长之。其脉络之钩贯,或用一言,或用一字,转相牵系,似极繁赜,而按之井然。不啻方圆弦股,以甲乙丙丁之字指之,虽千变万化,缘其所标以为之识,无不了然可见。”^①“洞渊”指北宋处州的洞渊大师李思聪,“九容”指勾股形上九种容圆之法,“相孚”即旁通之义。是说卦爻象刚柔相易,如勾股九容之法一样,依此方之数值则知彼方之数值。《系辞》所说“引而申之”,“触类而长之”表明诸卦爻间形成一条连续系列。卦爻辞如同用来标志方圆和勾股弦定律演算程序的甲乙丙丁等符号,把卦爻辞之间的相互关系定量化、数字化。因此,他不赞成将卦爻辞所言之事看为实有其事,说:“卦画之所之,其比例齐同,有似九数,其辞则指其所之。亦如勾股割圆,用甲乙丙丁子丑等字,指其变动之迹;吉凶利害,视乎爻之所之。泥乎辞以求之,不啻泥甲乙丙丁子丑之义,以索算数也。”^②把卦爻辞所言之事当成实有其事,如以“高宗伐鬼方”为讲殷帝征伐鬼方之事,如同将代数学中的甲乙丙丁视为具体的数字一样错误。

如解《系辞》“其旨远,其辞文,其言曲而中,其事肆而隐”说:“皆指易辞也。远、中、肆,辞之所以明道也。文曲隐,不直言,而引申比例于辞中也。鸣鹤枯杨,可谓文矣,不知其旨在明变通之义,非言鹤之鸣,杨之枯也。故远本明变通之义,而假借以文之,可谓曲矣。不知按而求之,道贯于一,故申吉凶悔吝,直以陈之,可谓肆矣。乃辞则晦为他说,令观者寻玩乃得,故隐。文王周公所系之辞数语最明。是以不事王侯,似称高逸;匪躬之数,若表

① 《易图略》卷五,《比例图第五》。

② 《雕菰集》卷十三,《与朱椒堂兵部书》。

贞臣；帝乙归妹，寄托于成汤之嫁女；箕子之明夷，假迹于父师之陈畴。”“若望文生意，则文士之华，匪经生之述业矣。”^①易其意旨深远，其修辞颇饰文采，其语言曲折切中事理，所用典故明白显露而哲理隐奥。卦爻辞正揭示了这一特点。卦爻辞所言之事说明卦爻象刚柔相推的程序，其中隐藏着引申比例的法则，刚柔爻象互易所显示的吉凶之义，以隐晦的言辞加以暗示。根据此种解释，如大过卦九二爻辞“枯杨生稊”，非指杨树枯竭；归妹六五爻辞“帝乙归妹”，非指殷纣王嫁女之事，这些辞句暗示刚柔爻象在其互易中是当位还是失道，“易之辞指识其卦爻之所之，以分别当位，失道也”，“算法之甲乙丙丁皆是借用，而易辞亦借用，亦有实指”，“不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入，而曰天子圣哲，其妙颇似易辞”。^② 比例引申说与代数原理有相似之处，代数学中的甲乙丙丁，如音韵学以“天子圣哲”代表四声一样，本身无义理可言。引数学方法治易，探索卦爻辞之间的关系是无可厚非的，但如果抛弃了易的内容，把它仅仅看做是数的形式，就违背了《周易》的宗旨。

他说：“此易辞全在明伏羲设卦，观象指其所之，故不言义理。”又：“宜按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。”^③ 否定取义说。于取象，“易之取象，多用六书假借”。卦象所取之物象多出于引申，非谓实有其象。注需《象》文“云上于天”说：“云即密云不雨之云，谓小畜上之豫三。”^④ 小畜与豫旁通，三上先行成需，二五不当位，为失道，故以“云上于天”，即密云不雨之象示之。解比《象》“地上有水”说：“水已在地之上，则五已定，而初三宜比辅

① 《易章句·系辞下传》。

② 《易话·学易丛言》。

③ 《焦里堂先生轶文·寄王伯申书》。

④ 《易章句·象上传·需》。

大有。”^①比旁通大有，大有二五先行，初四、三上应之，故以“地上有水”文饰之。按此解释，以坎为水，坤为地，乾为天，皆无实际意义，“说者或以天地风雷山泽水火为象，失之矣”^②。焦循把数学引入易学，并以此解释卦爻辞，似乎与他关于《周易》性质的看法相矛盾，因为在论述《周易》性质及内容时，主张其为改过迁善之书，而这里却否定义理，抽象地谈论数字。其实焦氏否定的当是宋儒讲的义理，而不是一切义理，对于思想，他还是非常重视的。通观其书，包括大量的义理，其思想火花跃然于纸上。

乾嘉时期汉学占统治地位，受其影响，易学也以汉易为主。焦循治《易》不盲从，不是从汉易，而是从《周易》经传本文出发诠释《周易》，挖掘其中义理，其解释已超脱汉宋的窠臼，逻辑思维水平达到了一个新的高度。其易学另辟新径，被时人誉为“发千古未发之蕴”^③。焦循易学又讲究则变，变则通，通则久，发挥《周易》变化更新的思想，不仅反映嘉庆时期日渐衰落的社会现实，中国古代社会在此已走到尽头，士大夫欲求变革的呼声，而且也预示着清代汉易学的衰落，长江易学将翻开历史的新一页。

① 《易章句·象上传·比》。

② 《易图略》卷六，《原彖象第四》。

③ 英和：《易学三书·英和序》。



第十三章

近代长江易学发展综述

这里讲的近代指 1840 年开始至 1949 年以前,包括晚清和民国两个时期。此时的中国社会在遭遇到西方社会的冲击后,开始由古代转向近代,同样中国传统的学术思想在受到西学的碰撞后也开始发生变化,由古向今转变,这一变化尤其表现在长江流域。因为长江流域是中国最早受到西方文化影响的地区之一,伴随西方殖民者的入侵,其思想文化必然传播,长江流域固有的传统文化受到冲击。受其影响,长江易学发展也开始发生变化,主要有以下两大特征。

首先,传统易学开始走下坡路。汉易逐渐从高峰下跌,汉易的发展道路过于狭窄,人们对汉易的整理已臻大成,整个旧学已走到尽头。汉易义理派总体上说思维水平不高,大多陈述旧说,已失去清初时期的光彩。肇始于晚清的今文家之易学,受今文学派的影响,虽说对传统易学史上的老问题提出质疑,但其成就非能与《春秋》学相比。易学家的注意力已投向了正在崛起的新学。

汉易影响比较大的有以下人物。方申(1787—1840),江苏仪征人,字端斋。道光县学生。著有《易学五书》,包括《诸家易象别录》、《虞氏易象汇编》、《周易卦象集证》、《周易互卦详述》、《周易卦变举要》。其学对汉易虽有所发明,但总体成就不大。

朱骏声(1788—1858),江苏元和人,字丰芑,号允倩。道光时举人。所著《六十四卦经解》,阐释六十四卦经义,以《彖传》、《象传》、《文言传》分附各所当之卦爻辞后,杂采历代诸家旧注为释,间发己意,而不及《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》诸传。对六十四卦的经解,虽不乏新见,但大都囿于传统。姚配中(1792—1844),安徽旌德人,字仲虞。道光时诸生。著有《周易姚氏学》,主旨在于发明郑玄易学,并以荀爽、虞翻诸说加以补充,没有超过张惠言研究虞氏易的水平。又著《周易通论月令》,不过是汉学之末流罢了。俞樾(1821—1907),浙江德清人,字荫甫,号曲园。道光进士,官至河南学政。著有《易贯》、《艮宦易说》、《邵易补原》、《玩易篇》、《易旁通变化论》、《周易互体微》、《八卦方位说》、《卦气续考》、《卦气直日考》等,于汉易不乏新见。纪磊生卒不详,浙江乌程人,所著《周易消息》、《虞氏逸象考正》、《九家易象辨证》、《汉儒传易源流》、《周易本义辨证补订》,皆为汉易末流,在易学史上价值不大。

辑佚为汉易一大特色,主要有孙堂、黄奭、马国翰等人。孙堂字步升,浙江平湖人。嘉庆辛酉举人。所撰《汉魏二十一家易注》,辑汉魏以来之注《易》者,自子夏《易传》至齐刘瓛《周易义疏》,共二十一家。黄奭字又原,江苏甘泉人。道光壬辰钦赐举人。其《汉学堂丛书》辑佚书二百多种,其易类辑有子夏《易传》、孟喜《易章句》、王肃《易注》、徐邈《易音注》、翟玄《易义》等。所辑之书最为全面。马国翰字竹吾,历城人。道光壬辰进士。其《玉函山房辑佚书》辑出宋以前佚书共六百余种,其中辑有蔡景君、丁宽、韩婴、古五子传等至唐释一行共五十六家汉唐易注,计七十九卷。其数目虽不逮黄奭所收,仍不失为比较全面反映汉唐易著的汇集。王先谦主持编纂的《续皇清经解》也收入了不少清代长江易学的著作。

晚清今文经学兴起,今文家虽用力于《春秋》,但于《易》也有



所发明。皮锡瑞(1850—1908),湖南善化人,字鹿门。因推崇西汉伏生,题所居“师伏堂”,世称“师伏先生”。所著《易经通论》,以卦爻辞为孔子所作,卦爻分画于伏羲、文王,提升孔子在著《易》中的地位。廖平(1852—1932),四川井研人,原名登廷,字旭陔,旋改名平,字季平,晚号六译。光绪时进士。所著有《易生行谱例言》、《易经新义疏证凡例》、《四益易说》、《易经古本》等,以尊孔崇经为出发点,为了以孔子为素王,提高其地位,与皮锡瑞大体相同,认为孔子作卦爻辞,而非作《易传》。立说多有新意,但似乎缺乏证据。

清季长江宋易义理派总体水平不太高,是清代宋易义理派的余绪。影响比较大的主要有桐城派两位代表人物,即吴汝纶和马其昶。吴汝纶(1840—1903)字挚甫,安徽桐城人。同治乙丑年进士,授内阁中书。清末一代文宗。其易著有《易说》。该书据玄言以通易诂,既宗扬雄《太玄》之说,广采古今众说,于惠栋、张惠言易学之外,另辟新径,由训诂以通于象数。对于易例分析,提出阳遇阴则通之说。又著《周易大义》,专取人事,不务玄妙,采众说以《太玄》为指归,其注简明,颇见功力。马其昶(1855—1930)字通伯,晚年自号抱润翁。安徽桐城人。曾师从吴汝纶,为桐城殿军。其于易有《周易费氏学》,另有《易例举要》。该书采先秦下至当时近四百家之说注《易》,可谓广博,大旨有四:观易象以窥制礼之原;明易辞以举大义;言易变必观其时位当否;论易占不信焦、京、管、郭之术。另外,其论易也兼采西学,在释文中多少透露出传统易学向近代转化的消息。其他还有王心敬的《丰川易说》、边廷英《周易通义》、欧阳厚均《易鉴》、强汝谔《周易集义》、丁晏《周易述传》等,但总体成就不高,是清代长江义理易的末流。

其次,与传统易学走下坡路不同,易学新思潮兴起,研究方法更趋于科学多样,领域更为广泛,标新立异更为繁多,成果也

更为突出。此时解《易》的主流,是用欧风东渐以来的新思想、新学说为工具,去阐发易理,因而在《周易》哲理的探讨上,达到前所未有的深度。更有以新的自然科学知识治易,把数学、物理、化学、生物等知识引入易学,也有以考据实证方法治易,引史证易更加系统化。易学新思潮大体可分为下面几种倾向。

从象数易到科学易。这一时期的象数易与传统的象数易有所不同,主要以新的自然科学知识治《易》,把象数与近代西方科学结合起来。杭辛斋(1869—1923),浙江海宁人。其易著有《学易笔谈初集》、《学易笔谈二集》、《读易杂识》、《易楔》、《愚一录易说订》、《易数偶得》、《沈氏改正揲蓍法》等。杭氏《易》学,熔古往今来之易学,及文学、哲学、科学新旧知识于一炉,尤其以近代自然科学解说《易》,虽说赋予《易》以新奇之见,但也不乏简单比附之处,所得结论有时幼稚可笑。薛学潜,江苏无锡人,著有《易与物质波量子力学》与《超相对论》两书,推衍易卦方阵演变规律,证明量子力学诸定律都能与易方阵规律相契合。他是中国最早运用现代数理科学原理系统探讨《易经》者。刘子华的《八卦宇宙论与现代天文》,以八卦宇宙论为依据,论证八卦与宇宙初期八星,以及三对双生卦与三对相似星的关系,参照现代天文学关于星球速度与密度的资料,推测出太阳系于九大行星之外尚有第十颗行星。

人文易学是传统义理易学的发展,虽然不乏囿于传统者,但主流是用欧风东渐以来的新思想、新学说为工具,去阐发《易》理,因而在《周易》哲理的探讨上达到了前所未有的深度。朱谦之1926年出版的《周易哲学》,是最早以西方哲学治《易》的专著,从宇宙观、人生观、伦理学、知识论角度,梳理《易》理,探寻“宇宙生命——真情之流”,为人文易学的开端。郭沫若(1892—1978)号鼎堂,四川乐山人。他以历史唯物主义为指导,从社会史角度探讨《周易》,所作《周易时代的社会生活》,从社会史角度



研究了《周易》时代的社会生活,以辩证唯物论的观点分析了《周易》的思想。熊十力(1885—1968),湖北黄冈人,原名升恒,字子真。早年入佛,后出而传儒,其哲学思想归本于易。所著《乾坤衍》以乾坤为基轴,梳理易学思想,提出“体用不二”的宇宙观、“日新不已”的发展观、“变必有对”的矛盾观。苏渊雷,浙江平阳人,始名中常,字仲翔。其《易学会通》则融会中外哲学和儒释道三家之说来解《易》,创天人演化论。

这一时期的考据易发展乾嘉学派训诂、考订的朴学方法,同时又多少吸取了西方近代以来的实证方法,把两者结合起来治《易》,廓清了蒙在《易》上的一些历史迷雾,对重新审视《周易》颇有启发。顾颉刚(1893—1980),江苏苏州人,1923年提出“层累地造成的古史观”,推翻旧史学所建立的“三皇五帝”这一古史系统,为古史辨派代表人物之一。所著《周易卦爻辞中的故事》、《论易系辞中观象制器的故事》等,是他考辨古史,对旧史学进行系统清理的一部分。古史辨派对《周易》的研究,提出了独特的方法论,对人们反思一些传统之见有建设性意义。闻一多(1899—1946),湖北浠水人,原名家华,号一多。所著《周易义证类纂》,不仅对《易经》进行归类分析,而且还通过对《易经》的考辨,提出许多前人未曾讲过的新解,对破译《易经》中许多千古之谜颇有启发。考据易比较侧重于从传世文献入手,其发展受着当时考古学的制约。

易的古史观可以说是对传统易学中的引史证易的发展,同时也受着西方进化论的影响。沈竹初、章太炎等人虽然提出一些新见解,但不系统。胡朴安则是这一领域的代表人物。他所著《周易古史观》,大旨认为,《周易》古经反映了中国古代特定时期的历史。具体而言,上经《乾》、《坤》两卦是绪论,《屯》卦至《离》卦是草昧时代至殷末历史,下经《咸》卦至《小过》卦为周初文王、武王、成王的历史,《既济》、《未济》两卦则为余论。故广征

史事以附证卦旨，题曰《周易古史观》。书首《自序二》称：“《六经》皆史，章实斋尚是一句空言，必如是实实在在证佐出来，与人共见，始得与人共信也。”

易学新思潮的兴起，从某种意义上说，是对传统易学研究的一场革命，使古老的易学焕发出新的生机。但《周易》毕竟是历史的产物，作为学术思想史的对象，对它的研究应该采取历史主义的态度，把它置于特定的历史时代加以分析，任意主观地拔高，简单比附，对易学研究有害而无益。

不言而喻，近代长江易学，在中国易学发展史上，发挥着掀起易学研究新风尚的作用，这是人所共知的。





第十四章

传统易学的余绪

道光以降,随着社会政治、经济、文化的日益衰退,总体上说,传统的易学也开始衰落,宋易已失去往日的理论水平,汉易无所发明,只有辑佚为其一大特色。今文经易学富于怀疑精神,提出了一些与传统易学的不同见解。总体上说,此时的易学因循守旧,缺乏创造性。但也不乏个别有创建之人。朱骏声和马其昶的易学有一定的代表性。

第一节 朱骏声的《易经》诠释学

朱骏声(1788—1858),江苏元和(今苏州)人。字丰芑,号允倩。年十三,受许氏《说文》,一读即通晓。曾从钱大昕游,大听见之甚为惊奇,谓“衣钵之传,将在子矣!”嘉庆二十三年(1818)举人,官黟县训导。咸丰元年(1851),以截取知县入都,进呈所著《说文通训定声》、《古今韵准》、《说雅》等。咸丰帝披览,嘉其洽,赏国子监博士衔,旋迁扬州府学教授,引疾未赴任。朱骏声精于小学,兼通百家,尤邃于易。于易有《易郑氏爻辰广义》、《易互卦卮言》、《易章句异同》、《易消息升降图》、《易札记》,尤以《六十四卦经解》为最要,此书一名《周易汇通》。其治《易》以汉易为主,广征博引,同时也能引人事发挥己意,为道咸之际传统易学名家。

一 解《易》的体例

朱骏声解《易》注重声音训诂，每解一卦之前，先对卦名进行考证，以此说明卦名之来源。如训乾卦，乾上出也，从乙，物之达也，从皃，光明之意。训屯卦，屯从艮贯一，一地象，草木初生。训师卦，师从自，小阜也，从币，周也，军旅之名。训否卦，否从口从不，以不可之意见于言也。这与他治经重视小学相一致。关于解易的体例，他认为宋人解易为作文体，非解经体。对汉易，不取虞翻纳甲，认为中爻互六画卦之说缺乏根据，而广泛运用互体、旁通等汉易体例解易。兹举几例。

解乾卦九二爻辞“利见大人”说：“又地二生火，爻变离，为文明，为见，卦之同人，爻变互巽，为长，为高，卦之同人，所谓利涉大川，利君子贞也。”^①乾坤旁通，乾二变阴，下卦为离卦，为文明，下离上乾为同人卦，同人卦又与巽卦为互体，即巽为同人的下互卦，为长、高，其卦辞有“利见大人”，与乾九二相同，既文明又高大，因此利见大人，利涉大川。解蒙卦初六爻辞“发蒙，利用刑人，用说桎梏以往，吝”说：“发，动也、变也，初为蒙始，而失位，发蒙之正以成兑，兑为刑人，坤为用，二用之，坎为穿木，震足艮手，互与坎连，桎梏象。”^②蒙卦初为阴爻，位不当，变阴为阳，下卦成兑为刑人，蒙上互体为坤为用，有“利用刑人”之象。蒙下卦为坎，下互体为震，上互体为艮，震为足，艮为手，手足与木相联，有“桎梏”之象。

解同人卦《彖》“同人，柔得位得中而应乎乾曰同人。同人曰：同人于野亨，利涉大川，乾行也，文明以健，中正而应，君子正也，唯君子能通天下之志”说：“姤初之二，乾舍于离，天日同明，

① 《六十四卦经解》卷一，《乾》。

② 《六十四卦经解》卷一，《蒙》。



以照于下，君子则之，上下同心，又卦体巽，巽为风，天在上，火炎上而从之，是其性同于天也。火得风然后炎上益炽，犹人君在上施教，使天下之人和同而事之，以为人和同者，君之所为也，故为同人。风行无所不通，故亨。又五中正，同人于二，为能通天下之志。小畜四之二，又此本夬卦，二上易，柔得中而应乾，下奉上之象，义同于人，故曰同人。夬二升上，上为郊野，是同人于野而得通者，由乾爻上行耳，故特曰乾行也。行建不以武而以文，故贞，君子谓夬二，能舍己同人也，又旁通师卦，巽为同，乾为野，师震为人，二得中应五乾，故曰同人于野亨。君子谓五，此孔子所以别嫌表微，师震为夫，巽为妇，二人同心，故不称君臣父子兄弟朋友，而故言人耳。乾四上失位，变而体坎，故曰利涉大川，乾行也，坎为通为志，谓五以类族辨物，圣人作而万物睹，又离体如中字为舟，故曰利涉。”^①同人卦下离上乾，姤卦下巽上乾，姤初与二对调，为同人卦，乾为天，离为日，因此“天日同明”。君子体同人，应上下同心。同人下互卦为巽为风，下离又为火，火炎上，与天性相同。如同人君施以教化，天下之人和而同之。同人九五、六二中正有应，为通天下之志。小畜四二互易为同人，夬二上互易为同人，其卦六二柔顺得中，以应上乾，有下奉上之象，即同人之义。夬卦二升上为郊野，同人上卦为乾，其上行为乾行，同人又与师卦旁通，同人下互卦为巽，上互体为乾为野，师震为人，六二得中与九五相应，因此“同人于野”，为亨。同人上卦为乾，四与上应为阴爻，而为阳，因此失位，四上变阴，上卦为坎，同人下卦为离，有舟象，称“利涉”，因此，“利涉大川”。

又解需九二爻辞“小有言，终吉”说：“二虽在下，终当升居五，故终吉，又二变之阴称小，大壮震为言，兑为口，四之五，二未变，震象半见，故小有言，二变应之，故吉。又困成需，贲成明夷，

① 《六十四卦经解》卷二，《同人》。

则有言不信,以賁之小而合困之有言,为小有言,需旁通晋,明夷旁通讼,则虽小有言,而终吉。”^①需卦上坎下乾,据升降体例,九二升至九五,当位得中,吉。又据旁通,九二阳爻变阴为小,需卦四之五为大壮卦,大壮上卦为震为言,上互卦为兑为口,因此,“小有言,终吉”。又困卦上兑下坎,兑变乾,并对调,成需卦,賁卦上艮下离,明夷卦上坤下离,艮变坤,賁成明夷,困卦辞有“有言不信”,賁卦辞有“小利有攸往”,合为“小有言”。需卦旁通晋,明夷卦旁通讼,明夷初九有“主人有言”,讼初六爻辞有“小有言,终吉”。朱骏声与乾嘉许多汉学家解易一样,广泛采用汉易体例解易,甚为烦琐,有时牵强附会。但也有其积极方面,就是强调了卦与卦、爻与爻之间的相互沟通、相互联系、相互转化,从中可以看出事物的多样性和复杂性。

二 引史证《易》

引史证《易》既是以人事证明《周易》,也是以《周易》说明人事,两者交织在一起。历代易学家不乏有引史证易者,朱骏声注《易经》也广泛采取了这一方法,把史学与易学结合在一起。

解乾卦六爻辞运用引史证易。如初九“潜龙”,“阳气动于黄泉,既未萌芽,犹是潜伏,如圣德在愚俗之中。此舜侧陋,文王羑里之爻也”。九二“见龙在田”,“阳气将施,圣人将显,此舜妫汭,文王免囚,孔子设教之爻也”。九三“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”,“凡言无咎者,忧中之喜,补过者也。如文王早耀文明之德,以蒙大难,故增修柔顺,动于日昃,以怀多福。大禹惜寸阴。周公坐以待旦,亦此义也”。九四“或跃在渊”,“此舜历试时也。又武王举兵孟津,观衅而退之时也,守柔顺,则逆天人之应,通权变,则违经常之教,圣人不得已而为之,故其词疑也”。九五“飞

^① 《六十四卦经解》卷一,《需》。

龙在天，利见大人”，“五在天位，此舜陟位，武王克纣正位之爻也。圣功既就，万物既睹，故利见大人”。上九“亢龙有悔”，“以人事言之，若放桀之后，汤曰有惭德是也，又尧之末年，四凶在朝，舜髦期倦于勤，亦是有悔，又如尧禅而作游宫于陶，舜禅而居鸣条以老”，“两阳无应，故无辅，乾盈动倾，升极当降，故有悔，如文王居三，纣亢极上，以为戒也，此桀纣失位之时”。^①

乾为阳，初阳动于黄泉，潜伏未出，此爻象征着舜在未被尧任用前，耕种、打渔、做生意等时的事，也象征着文王被纣王囚禁在羑里之事，此爻为“圣德在愚俗之中”，说明“潜龙”。九二阳气将施，象征舜娶尧之女娥皇、女英，文王免于囚禁，孔子设教宣传自己主张之事，此爻“圣人将显”，说明“见龙在田”。九三无咎在于善补过，文王蒙受囚禁之苦，后修明政治，使天下三分之二归于己，此乃善补过，因此“无咎”。禹珍惜每寸光阴，周公坐以待旦，此解“君子终日乾乾，夕若惕厉”。九四“或跃在渊”指或上或下，舜历试之时。武王举兵伐纣，圣人不得已而伐之，因此“其词疑也”。九五天位，此爻象征着舜被尧看中，升王位，武王推翻商纣，登位之时。此时圣人事功告成，天下万物都能看见，因此“利见大人”。上九以人事言之，汤、舜执政末年，朝政衰落，出现奸凶，此为“有悔”。又此爻为最上，达到极点，与九三无应，象征着皇帝在上，无大臣辅弼，将要倾覆之际。文王为九三，纣王则为上九，两阳无应，为桀纣失位之时，物极必反。乾六爻皆以历史事件解说，进一步说明诸爻的含义。

解坤上六《小象》“龙战于野，其道穷也”说：“文王抑三二之强以事纣，盖欲弥缝其阙，匡救其灾，以祈殷命，以济生民，纣遂长恶不悛，天命亟之，至于武王，遂有牧野之事，是其义也。天道穷，至于阴阳相薄，君德穷，至于攻战受诛，然天子有征无战，故

^① 《六十四卦经解》卷一，《乾》。

不曰战龙，而曰龙战，不以战予阴，明其分也。”^①上六发展到阴的极点，象征暴君统治气数已尽，阳（明君）开始兴起，此时阴阳相对。如同纣王与文王之时，文王励精图治，以得三分之二天下，因曾为殷民而不忍其衰落，力图匡救，而纣王一意孤行，变本加厉，使朝纲大乱，民不聊生。武王禀承天命讨伐，称龙战是“有征无战”，表明武王伐纣的正义性。

解大有九四辞“匪其彭，无咎”说：“诗，明星晰晰，臣罔以宠利，居成功，伊尹之匪彭也，公孙硕肤，赤鸟几几，周公之匪彭也。诗曰既明且哲，以保其身，有若无，实若虚，亦颜回之匪彭也。”^②九四为大臣之位，此位为阴，而九四为阳，失位，“匪其彭”指不居其盛壮骄满，“明星晰晰”为《诗经·陈风·东门之杨》语，意为启明星明亮，伊尹为商汤之臣，太甲继位后不行德政，伊尹屡劝不听，便将太甲幽居于汤王墓前，让其反思，后太甲醒悟，施仁政，伊尹不居功自傲。“公孙硕肤，赤鸟几几”为《诗经·豳风·狼跋》语，公孙指成王；硕肤，即大而美；赤鸟，人君之盛；几几，约貌。指周公辅佐成王成大业，不居功自傲。“既明且哲”为《诗经·大雅·烝民》语，意为聪明智慧。孔子弟子颜回，淡泊名利，甘心居陋巷，饮粗食，但不改其精神上的追求。列举伊尹、周公、颜回三贤人证明“匪其彭，无咎”。

解蛊初六爻辞“干父之蛊，有子考，无咎，厉终吉”说：“干正，蛊事也，位阳令首，父之事也，爻阴柔顺，子之质也。巽为长为高，干象，艮为黔喙之属，蛊象。大禹治水，干鯀之蛊，周宣中兴，干厉之蛊。”“子改父道，事若不顺，其意则承，始劳终吉。”^③此卦下巽上艮，干，正，蛊，事。初六以阴居阳，不正，父之事有错误。

① 《六十四卦经解》卷一，《坤》。

② 《六十四卦经解》卷二，《大有》。

③ 《六十四卦经解》卷三，《蛊》。



阴爻柔顺，儿子纠正其父之错。如大禹治水采取疏通河道的办法，引水入海，纠正其父鲧阻水的错误。周宣王继位后，纠正周厉王专制，使周朝一度复兴。子可以改父之道，使之归正。

解坎卦《大象》“水洊至，习坎，君子以常德行习教事”说：“洊，再也，仍也，虽处危难之时，道教岂可忽忘，孔子习礼弹琴是也。”^①坎卦上下皆坎，水至有险之意。举孔子周游列国至陈国，被兵围困，粮食吃完，弟子们也病了，而他却习礼弹琴唱歌不绝之事，“虽处难之时，道教岂可忽忘”，以此说明“君子以常德行习教事”。

解恒卦上六爻辞“振恒凶”说：“振动也，一作震，振振然也。上居震极，震内体为专，外体为躁，决躁之主，好大喜功。如汉武、隋炀皆可鉴也。莽学《周官》，王介甫变乱宋法，亦如之。又如汉唐之诛宦寺，鲁昭之去季氏，曹髦之伐司马氏，亦振恒也。”^②此卦下巽上震，振，动也，上居震之极，震既专又躁，为暴君，或为好大喜功之臣。如汉武帝采取“罢黜百家，独尊儒术”的政策；隋炀帝杀兄杀父，篡夺皇位，劳民伤财，实行暴政；王莽借《周官》篡权，改汉为新莽；王安石推行新法，急于求成等，均属专制、好大喜功之列。汉唐之时诛杀宦官，鲁昭公驱逐季氏，曹髦讨伐司马昭，最后都不得善终。以此说明上六阴极，振动了恒常之道，必有凶灾。

解明夷卦六二爻辞“明夷，夷于左股，用拯马壮吉”说：“文王囚于羑里，后散宜生献文马，遂得脱归，亦其象也。顺帝之则者文王，故曰顺以则，折其右肱，终不可用，夷于左股，尚可用也。或以此爻文王当之，又此爻喻纣之初年，无道未甚，文王率叛国

① 《六十四卦经解》卷四，《坎》。

② 《六十四卦经解》卷五，《恒》。

以事时也。”^①此卦小象为“六二之吉顺以则也”。明夷下离上坤，六二为大夫之位，处明夷即光明受伤的黑暗时代，有伤于左股之象，但能以强壮之马去拯救，可获吉祥。如商纣无道，文王被纣王囚禁于羑里，散宜生献马给纣王，文王才得脱，并起而伐纣。

解姤卦卦辞“姤女壮，勿用取女”说：“巽为长女，又一女当五男，壮健之甚，故曰壮，妇人以婉婉为德，苟于相遇，非礼之正，故勿用取女，纯乾消初，五月之卦也，阴柔之长，其所由来者渐，齐桓七年始伯，而陈敬仲即于十四年奔齐，亡齐者已至矣。汉宣中兴，匈奴来朝，而王政君已在太子宫。唐贞观之治平，而武氏已选入掖庭。宋艺祖受命二年，女真来贡，而宣和之难乃作于女真，即林甫进而唐祸，丁谓进而宋危，亦此义也，故君子慎之。”^②姤卦下巽上乾，下巽为长女，意为遇。阴为女，阳为男，一阴遇五阳，为阴长之卦，女长故有女壮之象。妇人应以柔顺为德，今女壮，因此不要娶女。陈敬仲为春秋时陈国公子，亡于齐，齐桓公以礼相待，后来陈国后代在齐国发达，并取得齐国政权。汉宣帝在位，天下太平，匈奴来朝时，王昭君已在太子宫。唐太宗贞观之治时，武则天已选入宫中，此解“女壮”。宣帝之子元帝将王昭君赐给匈奴，太宗之子高宗娶武则天，宣帝、太宗与此无关，此解“勿用娶女”。宋艺祖时女真来贡，宣和年间金灭辽，占领北宋大部疆域。李林甫为唐玄宗奸臣，丁谓为宋真宗权臣，他们在朝期间，都给朝廷带来祸患。因此君子对女子、小人要慎重。

三 对《易》理的发挥

朱骏声虽属汉学家，但也重视思想研求，其解易多发挥义理，不乏创见。

① 《六十四卦经解》卷五，《明夷》。

② 《六十四卦经解》卷六，《姤》。

对于伦理道德问题,朱骏声作了十分有益的探讨。他说:“性者,天生之质,若刚柔迟速之则。命者,人所禀受,若贵贱夭寿之属。”^①这是从自然生理角度谈性,把性当成天生的资质,如刚柔迟速等;命则是人所禀受的,如贵贱夭寿。把性与命加以区分,视命为“人所禀受”,包含着人后天的社会因素,与命定论有所不同。

他强调了止的意义,其解艮卦《大象》“兼山艮,君子以思不出其位”说:“兼从手持两禾,并之也。《论语》四勿,《中庸》四素,所谓不出位也。”又解艮卦九三爻辞“艮其限,列其夤厉薰心”说:“限为身半,腰带处也,内经谓之天枢,夤,夹脊肉,列者脊肉中有所里之肉,左右分列也,薰熏通,火烟上也,三当气交气,运动不宜滞,止焉则病关格,气属火,故熏灼其心,三上下之交,体震为动,此失时行则行之谊者也,故厉。《韩诗外传》孔子曰:口欲味,必欲佚,教之以仁,心欲兴,身恶劳,教之以恭,好辩论而畏惧,教之以勇,目好色,耳好声,教之以义,易曰:‘艮其限,列其夤,厉薰心’。”^②艮卦上下皆艮,为两山并列,安稳不动,艮又有止之义,不超出其本位。《论语·颜渊》四勿,即“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”。《中庸》四素,指“素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难”。素犹在之义,意为君子只因见在所居之位而为其所当为,无慕乎其外之心,以此解“不出其位”。九三刚居刚,居上下卦之间,为其界限,坎为水为腰,艮止于界限腰身之上,上隔于上身脊肉与下身腿足的连属之间,使分列上下不能动。其引《韩诗外传》孔子语说明人的言语、欲望、行为等身心一切要适度,当止便止,切莫超越准许的限度,否则就会造成危害。制止的方法主要通过教育,

① 《六十四卦经解》卷一,《乾》。

② 《六十四卦经解》卷七,《艮》。

以伦理道德来规范自己的言行。

他认为,道德还具有防微杜渐的作用。解坤初六爻辞“履霜 坚冰至”说:“阴气在初,午月之时,阴始动于三泉之下,防祸之原,欲其先几也。”“书危微,学庸谨独,春秋名分之防,此其义也。”^①“午月”即五月,“三泉”即三重泉。坤卦初六一阴在下,阴虽身居地下深处,但迟早要上升,以此比喻要防患于未然,等到事发之后再做打算,晚矣。引《尚书·大禹谟》“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,《大学》、《中庸》“慎独”,《春秋》严于名分等,进一步说明个人名节、修养,关系到国家兴亡,因此必须慎之又慎,从平时做起。“言必忠信,行必笃敬,然后可取信于神明,无尤于四海。”^②言行若做到忠信与笃敬,自然能取信于民,而无所忧虑。

重视伦理道德必然倡导一种德政。解泰卦《大象》“天地交泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民”说:“坤气上升,乾气下降,言气不言形,故曰天地交,不曰地天交。财一作裁,节也,辅相,赞也,右助也,以者取其顺阴阳之节,为出内之政。春崇宽仁,夏以长养,秋教收敛,冬敕盖藏,皆成物助民也。地形广邈,经纬交错,天气流行,陇洞相续,故裁成。”^③泰卦下乾上坤,为天地交之象。后为君主,财通裁,为节,辅相为赞助。对自然界的德政表现为君王节制、利用天地之法,顺应春夏秋冬节气之变化,因地制宜,因时制宜,发挥主动性,改造天地自然,为民众服务。

对于百姓则主张教化、宽容。其解蛊卦《大象》“天下有风蛊,君子以振民育德”说:“山高而静,风宣而疾,似君处上而安

① 《六十四卦经解》卷一,《坤》。

② 同上。

③ 《六十四卦经解》卷二,《泰》。



静,臣在下而行令也。风以振万物,山以育万物,大学自新新民,盖先施教化。”^①蛊卦下巽上艮,艮为山,巽为风、疾,山下有风、静,象征着为政就应该如山养育万物,风使万物生长一样,君王安坐上位布政,臣子在下执行命令,君臣各行其职。其引《大学》自新新民说明,不仅养民,而且要新民,新民必先施以教化。

解临卦《大象》“泽上有地临,君子以教思无穷,容保民无疆”说:“故天子讲学谓之临雍,教思取之兑泽,容保取之坤德。又君子谓二,震为言,兑口讲习,学以聚之,问以辨之。坤为思,刚浸长,故以教,容,宽也。二宽以居之,仁以行之,坤为容为民,故保民无疆。”^②临卦下兑上坤,临雍为天子亲临辟雍讲学,教思取自兑(泽),容保取之坤德(坤“厚德载物”)。九二为君子,下互卦震为言,兑为口,讲习之意。引乾卦《文言》“君子学以聚之,问以辨之”,说明君主要用教育的力量,想尽办法教化人民,以至于无穷尽。坤为思,临卦刚长,上坤应以教为主,行宽容之政。又引乾卦《文言》“宽以居之,仁以行之”说明君主对百姓要施以仁政,要有宽厚优容之德而保护民众,以至于无疆。

又解观卦《大象》“风行地上观,先王以省方,观民设教”说:“君子之德风,小人之德草,坤为方,巽为申命,设教之义,四方所以风动也。又先王谓五,应天顺民,受命之王也。风行地上,草木必偃,枯槁朽腐,独不从风,谓应外之爻,天地气绝,阴阳所去,象不化之民,五刑之所加,故以省察四方,观视民俗,而设其教也。言先王德化,光被四表,有不宾之民,不从法令,以五刑加之,以齐德教也,又观民设教,如齐之末业,教以农桑,卫之淫风,教以礼别,曹奢则示以俭,魏俭则示以礼,又从俗所谓,顺民之

① 《六十四卦经解》卷三,《蛊》。

② 《六十四卦经解》卷三,《临》。

教,故君子治人,不求变俗。”^①观卦下坤上巽,坤为四方,巽为风亦为申命,有设教之义。九五为先王,为受命之王。观卦有风行地上之象。君子之德如风,小人之德如草,风吹过,草木必偃。但各地情况不同,君王必须省视审察四方,观察民情,根据不同地域的特点,设立具体切实可行的教化。如齐国从事末业,应教以农桑为本;卫国淫乱,则教以礼治;曹国奢移,则教以俭朴;魏国俭,则教以礼。顺民之教,在不违背百姓习俗的前提下实施,也可以说是因势利导,加以引导,达到移风易俗的目的。

朱骏声主张德政,反对穷兵黩武,提倡寓兵于农。解师卦说:“八政不废兵,五材不去金,讼继以师,兵刑国之大政也。”“师出非义,师行无节制,皆失律。”又解《大象》“地中有水,师,君子以容民畜众”说:“坤中众者,莫过于水,乐利之意多,故曰容不曰治,穷黩之戒深,故曰畜不曰用,又寓兵于农,师井田法也,比为封建。又君子谓二,容宽也,坤为民为众,畜养也。”^②以《尚书·洪范》为例,“八政”指食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师八者,“五材”为金、木、水、火、土。八政中兵不可缺,为立国的根本。用兵关系到国家的存亡,因此要谨慎。用兵一定要符合正义,又遵循其法则,否则出师不利。师卦下坎上坤,地中蓄水之象,因此说容而不说治,戒穷兵黩武。地蓄水,说明寓兵于农,以农养兵,农与兵融洽在一起。九二君子,居柔位,象征宽容,以此对待民众,修养生息,行宽柔之道。

他倡导德政而非一味的无原则宽容,也谈及刑法问题。解噬嗑卦《大象》“雷电噬嗑,先王以明罚敕法”说:“电者阳气之发,硫石之精,与地面阴气格斗成光,雷动物,电照物,万物不能怀邪,故先王则之,以明罚敕法。”“雷电当作电雷,为造物之梗,

① 《六十四卦经解》卷三,《观》。

② 《六十四卦经解》卷二,《师》。



电雷击之,为王法之梗,刑罚敕之,离电为明,震雷为敕,威而不明,恐致淫滥,明而无威,不能伏物,故须雷电合,凡雷之发,必先有光,而声随之。”^①噬嗑卦下震上离,震为雷,离为电,雷电由阴阳之气交互作用产生,并形成光。仅有雷而无电,“威而不明,恐致淫滥”;仅有电而无雷,“明而无威,不能伏物”。雷电相结合,威明并施,才可洞察万物。其引自然现象比喻为政,君主应申明刑罚,端正法律,避免冤狱,从而达到政治上的治平。

解大有六五《小象》“厥孚交如,信以发志,威如之吉,易而无备也”说:“君有威不用,惟行简易,无所防备,物感其盛德,翻更畏威,威如之吉也。荀子曰:有道德之威,有暴察之威,有狂妄之威。吕刑曰德威惟畏,此之谓也。《大学》曰与国人交,止于信,《论语》曰君子威而不猛,易而无备,恭己无为之象。”^②君子威严而不用,其行平易近人而不戒备,反而更能使人知其盛德,有威严并获吉利。下引诸子语说明此象。如《荀子》所说的“道德之威”,《吕刑》所讲的“德威惟畏”,《大学》的“与国人交,止于信”,《论语》讲的“君子威而不猛”等,都善于用威。威必须要适度,宽猛相济,并与德、信等联系起来,得到百姓的尊重,威信自然就会建立起来,方可易而无备,无为而无不为。

德政的最终目的是要创造一种和谐的环境。解同人《大象》“天与火同人,君子以类族辨物”说:“国外曰郊,郊外曰野,四海一家,中国一人之象。乾五象传曰,同声相应,同气相求。乾上曰龙战于野。”“比以无所不比为比,同人以有所不同为同,孔子曰:君子和而不同,类合也,族属也,辨别也。”“男女辨性,上下辨礼,士辨志,官辨事。”^③同人卦下离上乾,卦辞有“同人于野”,上

① 《六十四卦经解》卷三,《噬嗑》。

② 《六十四卦经解》卷二,《大有》。

③ 《六十四卦经解》卷二,《同人》。

九有“同人于郊”。国、郊、野为地域之词，皆同人，因此有“四海一家，中国一人”之象。引乾卦九五《文言》“同声相应，同气相求”来解释同人。同人非等同，而是“以有所不同为同”，其实是“和”。又引孔子“君子和而不同”为例，说明同人讲的是人与人、国与国之间的一种和谐融洽的关系，真正的同是建立在差异、区别基础上的，类为合（和），族为属，有区别。同应是有差别的统一体。

朱骏声对汉易宋易都有批评或吸取，与乾嘉时期宗汉易有所不同，其治《易》重视音韵训诂、引史证易、发挥人事，大体不超出传统易学的范围。其孙朱师辙评论说：“综核汉宋以来各家之易说，而详论其短长，附见于注中。训诂必穷其源，广引古籍蕴义，历史事实，以证明人事。又易之异同，咸为胪列，而判其得失。其于之卦变化，互卦文义相通者，言之尤详”，至于“天文算术之实求，阴阳术数之隐蹟，地理方域之考证，卦辞古韵之增订，固为先大父之专擅。尤能贯通，非他家所可企及”。^① 其易学在传统易学走向衰落之时，还是颇具特色的。

第二节 马其昶的费氏易学

马其昶(1855—1930)，安徽桐城人，字通白（一作通伯）。以书室名“抱润轩”，故晚号抱润翁。少以文名，恪守桐城家法，为桐城派末期代表人物。先后主庐江潜川书院、桐城中学堂。总督周馥举应经济特科，巡抚冯煦以人才荐，复有以硕学通儒荐者，皆未应。宣统庚戌(1910)，始应学部聘任编纂，后遂授学部主事，任京师大学堂教席，与林纾、姚永概共倡桐城古文。辛亥后，主安徽高等学堂，又赴京主法政校务兼备员参政。袁世凯称

^① 《六十四卦经解》卷末，《六十四卦经解跋》。

帝,立筹安会,有人劝助,遭其拒绝。后归里。袁死后,复入京,应聘为清史馆总纂。马氏经学、佛学、文学著作甚丰。于《易》有《重定周易费氏学》,本西汉费直“以《十翼》解经”之法,杂采汉宋以降注《易》之说,间参以己意,为晚清易学名家。

一 论象辞变占

马其昶治易从《周易》经传出发,尤其发挥《易传》象辞变占的思想,认为此乃圣人之道。其《重定周易费氏学》卷首,《自序》充分阐述了这一观点。他指出易学史上种种流弊:“易家言礼唯郑氏,惜其注佚,李鼎祚自谓刊辅嗣之野文,补康成之逸象,然其取舍失当,未能窥制礼之原,其他琐屑以求象者,乃益等诸儿戏。”“虽圣人不能靡所据以言理则即象以显之,自辅嗣有忘象之论,世之求象而不得者遂欲空之,以为易之象犹诗之比兴尔,适然取之。”“当代王者制作,为书称引而希其义例者,后儒于爻不言变,失易之用矣。好古者反之,阳必变阴,阴必变阳,夫阳必变阴,阴必变阳,与阴阳一成不变何以异。”“观《文言》释乾坤、上下,《系》释十九爻,皆举大义,其辞明白易知,以此推较诸家,支离破折,苟为难而已,就求其意于经纶世故,敷宣性术举无所当,敝心力而无当于用。”^①归纳起来,他批评了易学史上的四种流弊。其一,李鼎祚《周易集解》未能从象把握礼,而把象所包含的人事掏空,视其为儿戏,流于象数学。其二,王弼言易提出“得意忘象”之论,割裂象与辞的关系,以此求辞,徒劳无益。其三,后儒于爻不言变,或把阴阳变化绝对化,均有失易之用。其四,诸儒治易不求微言大义,而求性术,使经世之义沉沦,易辞晦霾。

他认为以上种种流弊都是不懂象辞变占之间的关系,为此系统地阐发了它们之间的相互联系。论象说:“象莫大于阴阳天

^① 《重定周易费氏学》卷首,《自序》。

地雷风水火山泽,乃至近取远取,皆象也,而人事为多,人事则礼制尚焉,观其会通以行其典礼,合礼则吉,违礼则凶,凶悔吝随之,故曰礼原大易,周公致太平之书曰周官礼,说者又谓周公系易爻非也,彖辞爻辞皆文王之制,文王系易虚言其象,周公思兼三王,于是创制立法悉本于易耳,父作之,子述之,所以为成武之德也。韩宣子适鲁,观《易象》与《鲁春秋》曰:周礼尽在鲁矣,其知此也。岂必简册未竟赓续成书乃为传业者哉。”^①象包括自然之象与人事之象,其中人事主要表现为礼。引《春秋》韩宣子到鲁国,观《易象》与《鲁春秋》后说“周礼尽在鲁矣”,证明象为《周易》之根本,观象可以知礼,而礼为古代判别吉凶悔吝之标准,从象与礼的关系说明礼源于《周易》,也赋予《周易》人文伦理内涵。

关于辞,他说:“象不明则辞晦,凡注易者皆释其辞,然而有得有失,其得焉者必其象之已明者也,反是则否,天下事变之无穷也。”“羲文孔不必同,夫君子居则观其象,玩其辞,使无定象即亦何庸观玩为乎。韩退之言易,奇而法有定,象之谓法,而可忘乎。”“虽然象既不明矣,辞因以晦,辞既晦矣,于何求象,曰仍求之辞,辞有其意,吾求此一爻一象之意而不得,然其大指所在可推而知也。善乎,陆贾之言曰,先圣图画乾坤,以定人道,民始开悟,知有父子之亲,君臣之义,夫妇之道,长幼之序,当汉之初七十子之徒,其遗言固犹有存者,贾之言疑,非贾所及,吾人又闻诸夫子矣,曰学易可以无大过,此圣人作易之本也。操其本以求其离散四出者,证之他经,苦思而潜索之,亦往往有得焉。”^②由象联系到辞,易之根本为象,象不明辞也不明,解释辞之得失,以是否符合象为判,象可视为《周易》之法则。同时,辞不明也影响到象,辞是说明象的,象因辞而解,象辞明,其大义可知。孔子所谓

① 《重定周易费氏学》卷首,《自序》。

② 同上。

的“观象玩辞”，强调象、辞是统一的。

关于变占：“易之为言也，变易以利用，左氏传称在乾之姤，在丰之离，虽不筮亦以变言，未有周人乃不知。”“盖卦爻有时位，阴阳有老少，老者变亦言其可变云尔，必观时位之当否，而后能拟议，能拟议而后能成其变化，能成其变化而后易之用章，是故君子有审几之学。”^①易言变，变与占筮、时位相关，观象拟议，然后成变化，变化反映《周易》的本质，占筮能预知未来，易有变占的职能，故可称“审几之学”。马其昶关于象辞变占之说是《系辞》“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”的发挥。

李国松认为，马其昶之易，“上采周秦汉魏，下逮近人之说，一宗费氏家法，以十篇折衷众家之大旨也，且夫易之辞寓于象，而其用在于变，曷言乎寓于象也，天地万事用在于变，至无穷矣，圣人忧患来世，欲预言其事，而其事不可胜言也，则一寓之于象，象立而万事万物之变皆摄乎其中，舍象以言易非易也”，“曷言乎用在变也，爻之刚柔前定者也，刚柔之宜不宜，视乎位而尤系乎时，宜者戒其变，反是则变化之道尚焉，阴阳之气，老则变，爻至九六亦既老矣，将变矣，圣人于其将变未变之爻，为之观象系辞，拟议其变化而示人，以所处之宜，几者动之微，吉凶之先见者，故三百八十四爻之辞皆于其几言之，非可滞于本象，并非可滞于变象，此尤先生所独得，发前师之未发者也”。^② 马氏易学观易象以窥制礼，明易辞以举大义，言易变以必察时位，论易占不信焦、京、管、郭。其治易以采录历代诸家易说为主，上自周秦，下迄清末，所采将及四百家，参考既博，抉择亦精，并或参以己说，立论多甚允当。只是以“费氏学”标榜，说者颇有非议，以为其易乃杂

① 《重定周易费氏学》卷首，《自序》。

② 李国松：《重定周易费氏学》卷末，《叙录·跋后》。

采众家,非仅传述费氏之学。柯劭忞曾为此辩解。黄寿祺认为,“亦终不足以杜非议者之口也”^①。

二 光与气相结合的自然观

马其昶解易,提出了以光与气结合为特色的自然观。解乾卦卦辞“元亨利贞”说:“乾元者,纯阳之精,光也,亨利贞言乾元之光开通于坤而成形质,万物各正其性命也。《乾凿度》云:夫有形生于无形,乾坤安从生,故曰有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者未见气也,太初者气之始也,太始者形之始也,太素者质之始也。气形质具而未离,故曰浑仑,浑仑者言万物相浑成而未相离,视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。据此是太易,即浑仑,即所谓元也。本明之体也,寂然无物中三始已具,故元包亨利贞之三德,光属乾,光托气而始显,乾交坤而始亨,故太易为未见之气,即老子所谓有物浑成,先天地生,阴阳未分无可见也。至太初而光显矣,所谓物之达也,是亨也。太始则气聚而有形,是利也,太素则形坚而成质,是贞也。四德即四始,故曰乾资大始,此四者在乾为天德之纯,自乾元入坤,散布六十四卦之中而成形质,遂有偏全纯驳之分,时位殊而变化生,圣人乃各即其卦爻之象而发明之,故此四字为全易之纲宗。”^②

以光气解释乾卦辞“元亨利贞”。乾元为光,亨利贞为乾元之光与坤相交而成的形质。乾元中光气就已经存在,并包含亨利贞,只是浑仑,光气相交形显,才有亨利贞。引《乾凿度》有形生于无形,依次为太易、太初、太始、太素四个阶段,与此相适应,气经历了由未成到已成,再由已成到产生形质,以此与乾卦元亨利贞相配,把事物看成一个形成发展的过程。这不仅说明乾坤

① 黄寿祺:《易学群书平议》,第179页,北京师范大学出版社,1988。

② 《重定周易费氏学》卷一,《乾》。

在易卦中的原始地位,更重要的是有一个发生发展的观点,表明自然之物都有一个从无到有、从不完善到进一步完善的过程。而在这一过程中光气是本质或本体,在这里,马氏把本体论与宇宙发生论有机地结合起来。

又说:“阴阳一气而已,气聚而光生,则阳之发也。气坚而成质,则阴之凝也。光不离乎气,而亦不杂乎气,在天为明命,在人为明德,在易为光明。”^①气为本,其分阴阳,气聚光才生,因此光离不开气,此气为阳气。气坚物质才形成,形质也不离气,此气为阴气。正是有光,才有“在天为明命,在人为明德,在易为光明”,强调了光的意义。对于知信,此二者“皆贯乎始终,即知即信,不相离也。文中子言元亨利贞,运行不匮者,知之功也。知即太易光明之所发也,此灵光湛寂常存是即信也,诚也,天道以诚为本,以明为用”^②。在这里,知信不是认知意义上的范畴,而是解释自然的范畴。知信不离,都与光相关,光明之所发为知,光之所存为信,亦即诚,以光说明天道诚明,形容自然规律真实客观。

他解坤卦进一步阐释了光气结合的观点。解坤卦辞“元亨利牝马之贞”说:“坤元者,纯阴之精气也,亨则通于乾光,气浑合化生万物,特乾资始而无形,坤资生则气凝而成质,故在乾第曰元亨利贞,而坤则曰元亨利牝马之贞,马乾象也。乾之所施而坤保合之,遂成形质,所谓保合太和乃利贞也,此言阴阳化育之功。”^③坤卦卦辞也有“元亨利贞”,但与乾卦不同,坤为阴,此处的元为纯阴之精气,亨为与乾光相通,浑合生成万物,乾资始无形,坤次生,由气凝结而成物,有形质。因此坤卦卦辞为“元亨利牝

① 《重定周易费氏学》卷一,《乾》。

② 同上。

③ 《重定周易费氏学》卷一,《坤》。

马之贞”，这里的牝为阴，与形相关。事物的形成要通过化育之功，此非乾亦非坤，而是乾坤相合，亦即阴阳相合，说明在事物的生长过程中乾坤阴阳具有同等的地位。又解坤《彖》“德合无疆”说：“天以生物为心，地即承天地而化生万物，故曰德合无疆。”^①这是拟人的说法，如果天有心，那么当以生养万物为其心，地与天一道化生万物，其德性广大无边。

马其昶在解释《系辞》中也充分发挥了光气合一的思想。解《系辞》“乾知大始，坤作成物”说：“气中之发而为光者阳也，故曰乾知大始，气中之凝而为质者阴也，故曰坤作成物。”^②乾为生物之始是因为光，可以解释为阳光，万物生长离不开阳光，坤成物是因为有形，其形可载物，万物生长也离不开大地，而光为“气中之发”，质为“气中之凝”，两者都离不开气，气更根本。“‘专’者光托气显而终古不变，‘直’者光行至速无远弗届也，‘翕’者光气不相离，‘辟’者气得光灵而分散以生万物也。”^③专、直、翕、辟出自《系辞》“夫乾，其静也专，其动也直”，“夫坤，其静也翕，其动也辟”，指的是乾坤的性质，这里说明的是光与气结合的不同情态及其作用。

在他看来，天地间充满了气，“轻清之气固积在上而为天”，“重浊之气固积在下而为地”。^④气有轻重清浊之分，其轻清者上升为天，其重浊者下降为地，天地由气构成。光的功能也不可小视，“凡山河大地皆能摄而包举之，其健如此，易故也，光所至而气亦至焉，随万物蕃变，莫不曲折赴之，其顺如此，简故也，惟乾能易，惟坤能简”^⑤。光的力量能统摄天地之物，其特点是刚健；

① 《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

② 《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第一篇。

③ 《重定周易费氏学》卷七，《系辞上》右第三篇。

④ 《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第六篇。

⑤ 《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第十篇。

光与气结合使万物生长,其特征是顺从。“易”、“简”为《系辞》“乾以易知,坤以简能”,意为乾的作为平易为人所知,坤的作为以简约见其功能,光与气的作用既平易又简约,自然而然。

气与光的结合也是乾坤的统一,乾坤在化育万物过程中的作用虽说不同,但不可相互替代,其地位是相等的。对此他论证道:“乾元阳之精也,坤元阴之精也,乾元坤元交通而生万物,故曰乾元用九,坤元用六。凡九皆乾元之所用,凡六皆坤元之所用,乾坤二卦独有用九用六者,皆造化之根本,六十四卦由此而成也。”^①乾元与坤元交互作用产生万物,用九用六为乾元与坤元的功能,为创造化生万物的根本,六十四卦由此而成,因此乾坤在易卦中占主导地位。这是对王夫之“乾坤并建”思想的发挥。

三 社会伦理与政治学说

马其昶认为,“易明天道而实主人事”^②。《周易》是援天道解释人事,以人事为主,这实际上抓住了易的根本。为此他十分关注物质生产。解需卦“利涉大川”说:“易言利涉大川,皆非虚象,《地理志》云昔在黄帝作舟车以济不通,旁行天下制万里,盖舟楫之利,最是天地间大用,天无所不覆地,则或阻于水,巽木舟也,坎水载舟以济地之穷而应乎天,故凡言涉川,其象皆取诸乾坤坎巽四卦,则所谓致远以利天下者是已。”^③“利涉大川”非虚构,而是实象,远古时代人们就以舟车济天下水陆交通。需卦下乾上坎,坎为水,水使地域之间相互隔开,阻碍人行,假舟则可济地之穷而达于天下各处,以有利于天下之人的相互交往。

又解需卦初九“需于郊,利用恒”说:“需有养义,又有不进而

① 《重定周易费氏学》卷末,《叙录·右乾元坤元》。

② 《重定周易费氏学》卷六,《未济》。

③ 《重定周易费氏学》卷一,《需》。

止于其所之义,天地开辟之始,洪水泛滥,民无定居,何论于养,禹治水使归海,险阻既远,然后人得平土而居之,是需于郊也,利用恒者分疆画土,永奠厥居,有恒产而后有恒心也。”^①需卦有养人之义,上坎为止(阻碍),又有不进而止之义。洪荒时代,洪水泛滥,民无定居,禹治水使之归于海,民远离阻碍,安土而居,以此解“需于郊”。“利用恒”指分封疆土,然后使人永居,引《孟子》“有恒产而后有恒心”说明物质生产是人们一切生活的物质基础。

他充分注意个人修养关系到道德伦理建设,以及国家的存亡,因此肯定其积极作用。解复卦初九爻辞“不远复,无祇悔,元吉”说:“不远复诚意也,有不善未尝不知,知之未尝复行,则意诚而心正矣,心有所忿懣恐惧、好乐忧患,则不得其正,故又曰无祇悔,元吉,凡人有失,乃有悔,能悔乃能复,若复而失,则必又悔,是自多其悔矣,彖曰出入无疾,爻曰无祇悔,皆谓初九之阳,甫复不可又变而失正也。传曰欲修其身者,先正其心。”^②复下震上坤,初九居正位,有失不远,马上恢复善道,此乃诚意之功。既知不善,又能克己复礼,意诚心正。人犯错误时能悔改,便能恢复善。《彖》说出入不遽迫,有朋同心同德帮助没有灾咎,以及初九爻辞说非但不悔反而有吉,都说明初九之阳居正位,引《大学》“正心”、“修身”,强调道德修养,必以端正其心为先。

又解复卦上六爻辞“迷复凶,有灾眚,用行师,终有大败,以其国君凶”说:“凡不能自克之人,必求逞于外,孟子言不仁之人不可与言,是迷复也,安危利灾,至于败国亡家,终有大败也。不仁即左氏所谓弃其本者,上六去初绝远,有其象矣,初阳为本觉光明,阳之君也,气之帅也,阴不从阳,先迷失道,故曰反君道,反

① 《重定周易费氏学》卷一,《需》。

② 《重定周易费氏学》卷三,《复》。



者不顺之谓，顺则无疾无咎，反则有灾眚，有大败。”^①人若不能克己复礼，必然为外事所诱惑而迷失自我，此乃《孟子》所说的“不仁之人”，不知恢复善道，最终导致危害家国。复卦上六阴爻，离初九阳爻甚远，初阳本觉光明，上阴不从，必迷惑而失道，“反君道”为《小象》语，违背君道，必有灾祸。引孟子“扩”、“充”的范畴，说明修养要发挥自己的主观能动性，其解困卦《大象》“致命遂志”说：“易每以命与志对言，命落气数之中，志者心之所之谓，本明也。本心发见即扩而充之，不使意见得行，是谓致命遂志。”^②命与志相关，命为身命，志乃人心之所发，心本自明，应尽心而扩充，竭尽自己的身命，发挥潜能，去完成其志向。

在修养过程中，他也提倡一种谦逊的品格。解谦卦《大象》“地中有山，谦，君子以裒多益寡，称物平施”说：“山即地也，言地卑下不足见其谦，必地中有山，而仍不失其地势之平，是乃地之谦也。满招损，多必裒，谦受益，故寡可益，寡者谦也。《太玄》以少拟谦，得其旨矣，人之量本与天地同大，无可满足，特人苦自多耳，谦者常觉其寡，故能取益无穷，称物平施，平则无所谓多矣。”^③谦卦下艮上坤，为地中有山之象，山即地，地本来就卑下，不足以说明谦，地中含山而不显，此乃为谦。满招损，谦受益，裒多益寡，寡为谦。人的欲望无止尽，以有限的人生去追逐无限的欲望，徒劳无益。人若自谦，知足，便能做到寡欲，其益无穷。称物之量，均施其平，有均贫富之义。

修养非一蹴而就，而是有一个累积过程，因此需要从一点一滴做起。他解坤卦初六爻辞“履霜，坚冰至”说：“气化由渐积而成，人之善恶亦由渐积而成，其始甚微，其终绝远，坤复之交，阴

① 《重定周易费氏学》卷三，《复》。

② 《重定周易费氏学》卷五，《困》。

③ 《重定周易费氏学》卷二，《谦》。

阳生死之几也。化阳则生，不化阳则死，此言坤初之宜变震也。于履霜之时，豫言坚冰至之时，微阳初复，刚长可喜，坚冰亦可惧也。书曰：‘人心惟危，道心惟微’，善恶之积在人自为，初辞拟之。”^①坤初为阴，变阳则内卦为震，震为足曰履，踏秋霜便知冬天坚冰将至，这也是气化的过程，气化由逐渐积累而成。以此比喻人事，人的善恶非一朝一夕而成，而是有一个循序渐进的过程，由小到大，由弱变强，因此必须防微杜渐。其引《尚书》“人心惟危，道心惟微”，说明“履霜，坚冰至”，善与不善的积累，全在人为，强调人的主观能动性在为善去恶当中的积极作用。

解坤卦《文言》“积善之家”也说：“霜之结为坚冰，气候之必至者，不待圣人而知也。然阴虽益盛，而阳已复其中矣，养其微阳可为纯乾，所谓积善也，若戕贼其善心之荫，阴长而不已，至上六必有龙战之祸矣，是积不善也。阳复于坚冰至之时，而圣人于履霜时早辩之。”^②霜结成冰乃气候之必然，人所便知，初爻变阳，下卦为震，阳虽微但已在其中，以此解“积善”。如果戕害善端，使阴之势力上长不已，便有上六所说的龙战之祸，这是积不善的后果。圣人应早预防，扬善惩恶。

马其昶并非空谈道德，而把道德与为政结合起来，主张宽猛相济，就是用刑，也应以防范为主。解噬嗑卦上九《小象》“何校灭耳，聪不明也”说：“古者刑以弼教，初上二爻道之以政，齐之以刑，中四爻则道之以德，齐之以礼也。六爻惟三上相应，故不可变，变离坏则坎失其明，故曰聪不明也，彼方自以为得位，告以勿变彼，不悟也，不听教训，屡校于初至上而犹何校，是终不自改也。”^③引《论语》“道之以政，齐之以刑，道之以德，齐之以礼”来

① 《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

② 同上。

③ 《重定周易费氏学》卷二，《噬嗑》。



说明德与刑的关系。噬嗑卦下震上离,有刑狱之象。古代的刑是辅助教的。初九与上九二阳爻表示以政令刑法治国,中四爻则象征着以德礼治国。其卦六三与上九有应,上互卦为坎,离为明,变坎为耳,为“聪不明”,不听劝告,上九担荷着刑具,遮灭耳朵,凶灾将临。初九“履校灭趾”,加上脚镣灭断足趾,象征初犯,方可改悔;上九“何校灭耳”,刑具由下至上,伤及耳朵,象征罪过加重,后悔也来不及。因此防患于未然,至关重要。

他主张为政要协调君民之间的关系。解否卦九五爻辞“休否,大人吉,其亡其亡,系于苞桑”说:“大人吉则阳不可变也,其亡云者,言天下将危亡矣,不可不亟,亟焉任贤以维系民心,二在下有苞桑象,苞桑尤民心之所系也,大人欲休天下之否,必使民心有所系,而后乱群之徒乃不作。”^①否卦下坤上乾,九五居阳,位正不可变。“其亡其亡”指天下将出现危亡,此时当务之急是选贤任能而维系民心,而六二居正位,象征着民众,且与九五有应,六二如同维系在苞桑一样,能够团结在九五周围,为民心所系,君主便使否塞不通休止。君臣民团结,社会就不会发生动乱。

与民众建立巩固的关系,就必须以民忧为己忧,与民同忧患。其解《系辞》“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉”写道:“鼓万物而不与,犹言有天下而不与,鼓天下之动者存乎辞,凡易之辞皆显仁藏用,使百姓能知君子之道,鼓万物而无一毫私意与其间,是圣人同忧之所为也,故曰作易者有忧患,又曰吉凶与民同患,虽不与而又能同忧,所以为盛德大业。”又“百姓不知君子仁知之道,故圣人忧之而作《易》。”^②鼓动化育万物而与圣人的忧患之心有所不同,是说圣人有天下,但不直接鼓动化育,天下之动的道理已经存在于辞中。《易》之辞的

① 《重定周易费氏学》卷二,《否》。

② 《重定周易费氏学》卷七,《系辞上》右第二篇。

特征是显现于仁德,潜藏于日用,使百姓知晓君子之道。圣人鼓动化育万物不存私意,他对百姓的忧患意识通过作《易》表现出来,卦爻辞中的吉凶词语反映了圣人与民同忧患的心情。作《易》旨在使百姓懂得仁智之道。

与民同忧患,才能取信于民。其解兑卦九二爻辞“孚兑吉,悔亡”说:“贞者事之干,二五刚中为干,皆曰孚,皆彖之所谓贞也。孚积于中,刚阳不变,则人信其志而失位之悔亡,说之大能,顺天应人必以孚为本,孟子曰反身而诚,乐莫大焉,孚之谓也。革之顺天应人亦取象于兑说,其九四入兑体曰悔亡,曰有孚,曰吉,曰信志,皆与此同,民不信其志而能忘劳、忘死,未之有也。”^①兑卦下兑上兑,九二、九五为阳刚居上下卦正中,既贞又孚,中孚体现诚信端正,才能顺天应人,引《孟子》“反身而诚,乐莫大焉”,说明内修于己的重要性。革卦《彖》有“顺乎天而应乎人”取自兑,因为革上卦为兑,其九四为“悔亡,在孚改命,吉”。《小象》“信志也”与兑卦九二爻辞“孚兑吉,悔亡”一致,表示君主取信于民,民定忘劳、忘死,竭尽全力辅助。若失信于民,后果则相反。

解兑卦九五爻辞“孚于剥,有厉”说:“孚于剥是能信于阴者,孚剥有二义,其人为剥阳之人,则以至诚格之,其事为剥民之事,亦以至诚将之,皆不忘有厉。如劳民犯难之事,岂能无厉,能孚则忘劳忘死而民劝矣,孟子曰以佚道使民,虽劳不怨,以生道杀民,虽死不怨。”^②“孚于剥”是能取信于阴,指九五居中正之位,有孚,上比于上六,下悦于六三,是危险的。剥(夺)阳之人,剥民之事,虽说不是好事,但能取信于百姓,以真诚之心对待,不忘危险,使民首要在于取信于民,如此民才不计较暂时的得失或困难,任劳任怨。“佚”同逸,指安闲,引《孟子》“以佚道使民,虽劳

① 《重定周易费氏学》卷六,《兑》。

② 同上。



无怨,以生道杀民,虽死不怨”,旨在说明使民要施仁政,这样民才信孚,取信于民,何事不成。以上种种论述不乏民本主义思想。

近代以来,长江流域的传统易学走向衰落,其原因是多方面的,主要是因为中国传统社会走向衰败,作为产生发展于传统社会的学术门类,传统易学也必然逐渐失去其赖以生存的社会基础。另外,清中叶以来的整理与总结传统文化(易学也包括在内)已达到顶点,大体完成了其使命,下面就很难在传统易学上有所发展突破。加之长江流域受西学东渐的影响,民主革命的不断壮大,这些都使原有的易学发生变化,开始融入新的因素,由此翻开了长江易学历史的新篇章。



从象数易到科学易

易学新思潮的兴起与近代以来长江文化的转型密切联系在一起。近代的长江文化是在批判地继承传统文化,又吸收西方文化基础上形成、发展起来的,其最大的特点是科学与民主精神,这尤其与西方学说的传播,国内民主革命兴起有关。科学与民主的精神同样也影响到易学研究领域,从而使古老的易学发生转变,出现了以新思想、新方法研究易学的新思潮。主要表现在义理易由传统儒家之学向现代学术思想发展,象数易由传统的互体、爻辰、河图洛书向科学易转化,考据易受着实证主义的影响,对传统观念提出挑战,引史证易建立比较系统的颇有进化论特色的易古史观。总之,易学突破了固有的框架,开始向现代易学迈进。此乃近代长江易学的最大特色。

象数易发展到近代,一个显著的特点是它顺应了传统文化去融合西方文化的学术趋势,试图把西方的科学融合在其中,由此发展为科学易。以西学解释《周易》,的确赋予易学以新义,但也不乏牵强附会。

第一节 杭辛斋易学与近代科技

杭辛斋(1869—1924),名慎修,以字行。浙江海宁人。早年



入同文馆读书。1897年在天津与严复等创办《国闻报》，宣扬维新。1905年参加同盟会，后又加入南社。1915年因抵制袁世凯称帝而被捕入狱，翌年获释。1917年南下广州参加护法运动。1924年病逝于沪。他学易始于1915年反袁入狱之时。在狱中曾师从一位老者学易，就此领悟到易学的精要。出狱后，大量购求易学书籍，刻苦研读，终成易学大家。其易著有《学易笔谈初集》四卷、《学易笔谈二集》四卷、《谈易杂识》一卷、《易楔》六卷、《愚一录易说订》二卷、《易数偶得》二卷、《沈氏改正揲蓍法》等。其论《易》以象数学为宗，熔古往今来之易学及文学、哲学、科学新旧知识于一炉。

杭氏以象数为其易学之宗旨，其间最重汉人之象数。他说：“卦因数衍，数缘象起，象由心生。《易》准天地，广大悉备。虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，维数足以齐之。宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之。两千年来，数学失传”，“不能不援据象数以为商榷”。“孔子赞《易》，身逢乱世，行危言逊，有因时忌不能显言者，不得不以微言大义，隐寓于象数之中，与《春秋》同一例也。后人不察，悉以文字求之，孔子忧天悯人之苦心湮没尽矣。历代学者，如邵康节、刘青田、黄姚江，均抱此隐痛而未敢昌言者也。”“至诚之道，虽可前知，惟道未一贯，学无躐等，正心修身，能尽人之道以合天，斯天人契合，感而遂通，百世可知，初无二理。”“尽性至命，乃《易》学之极功。孔子之圣，犹韦编三绝，但云寡过，罕言性命。后生未学，更宜践履笃实，下学上达，朋自远来，往往以只言象数，不谈身心性命相责。但愚尚以象数之未能尽明为憾，果象数通解，则身心性命之理，胥在其中，更无待言说为也。”^①

以上所论表明，在象数与义理关系上，他以象数来谈义理，

^① 《学易笔谈初集》卷首，《述旨》。

把象数看成易卦形成的根本,《周易》“准天地,广大悉备”,因此什么都可以纳入其象数之中。如以为孔子微言大义都寓于象数之中,精通象数,儒家所说的身心性命之理、治平经世之道,一目了然。社会的发展,人事的变更,甚至不同国度的文字语言、宗教习俗等,也都要有赖于象数。可以说知象数,便能知《周易》真谛,能尽知天下事。他如此重视象数,所以对术数也颇钻研,因此对传统象数学所涉及的问题,进行广泛的研究,可谓包罗无遗。

一 象数与科技结合

杭辛斋论易把象数与科学紧密地结合起来,涉及物理、化学、机械、进化论等。他是象数易向科学易转化的先驱之一,其论述相当广泛。兹举几例。

关于物理学,他说:“如《易》言‘坤其静也翕,其动也辟’,而‘翕’与‘辟’之义,以旧文字释之,则‘翕’为聚也合也,‘辟’为开也。一开一合,字义虽尽,而于《易》言‘辟’‘翕’之妙用,仍未著也。若假新名词以解之,则‘辟’者即物理学之所谓离心力也,翕者即物理学所谓向心力也。凡物之运动能循其常轨而不息者,皆赖此离心向心二力之作用,地球之绕日,即此作用之公例也。”“不仅名词已也,新思想与新学说,足与吾《易》相发明者甚多。”^①依旧解,“翕”为聚合,“辟”为开,但开合并不能穷尽“翕”、“辟”之义。若引进物理学加以解释,“辟”为离心力,“翕”为向心力,反映物质运动的两种相反力,凡运动皆遵守之,此二力也是地球围绕太阳公转的基本法则。在他看来,以西学解释《周易》,不只是名词新颖的问题,而是思想学说新,赋予易新义。

关于化学,他写道:“《易》以阳为气,而阴为质,乾坤气质之

^① 《学易笔记初集》卷一,“新名词足与经义相发明”条。



总纲,六子乃气质之分类,故气质之分析,当于六子求之。轻气比较各气重量为最轻,于《易》为震象,以乾通坤初,出于震之卦气也。震初一阳始变,其几甚微,故其气甚轻。震为动为阳,阳之气轻清而上升,故神变为震,动而气升,则乾即成巽而为风。盖乾阳之坤,热涨上腾,而乾之本体反虚,他处空气入而补之,因动荡而为风也。凡卦爻本体,不能互成他卦者,当为独立之原点,其可以互成他卦者,即为化合之合点。如坎,上坎下坎,第五阳以上无互体,为独立养气原点,下互艮为淡气,此即养气常与淡气相合之象。若五阳下降至四,则亦互震体,而变为‘雷电作’解,此即轻气上升,与天空养气化合而成雨之象。又如震(上震下震)初阳无互体,为轻气独立原点。四阳互艮互坎,此亦与淡气相和,及化合成雨之象。”“西人物质之化学,译之为化学者,乃近世纪所发明者也。不谓地隔三万里,时阅七千年,而吾《易》之象数,能与之一一吻合,无毫厘之差。”^①

这是说阳为气,阴为质,乾为纯阳,坤为纯阴,因此为气质之纲,六子为气质之分类。如乾通坤初爻,形成震,震初爻为阳,阳气轻清向上,上升乾成巽,巽二阳在上为风。乾通坤二三爻成巽,乾本体反虚,补之以空气,形成风。他提出一条原则:凡卦爻不能互成他卦的,为“独立之原点”;能互成他卦的,则为“化合之合点”。以坎卦为例,其上下体皆坎,九五以上无互体,为独立养气;九五至六三为艮,即互艮为淡气,坎与上互体艮的结合,即是养气与淡气的相合。坎六四至九二为震,即互震体,震为雷,其轻气上升,与空中养气化合为雨。震卦上下体皆震,初九无互体,为轻气“独立原点”,震上互卦为坎,下互卦为艮,艮为淡气,坎为养气,也为淡气与养气的结合,形成雨。这是以西方的化学氧化还原等原理与象数结合来解释《周易》。在他眼里,西方的

^① 《学易笔谈初集》卷四,“化学之分剂与象数合”条。

化学与中国的易学象数契合。

关于机械,他说:“自数学西来,泰西以《几何》一书,因数定形,为制器之根本。汽机既兴,以水火代人力,而器用日新,其象实显著于《易》。《参同契》曰:‘坎离匡廓,运轂正轴,牝牡四卦,以为橐籥。’今汽机之制,均无能外此作用者也。朱子注曰:‘乾坤其炉鼎与?乾坤位乎上下,而坎离升降于其间,如车轴之贯轂以运轮,一上而一下也。牝牡配合,四卦橐籥囊籥其管也。’上阳子陈致虚注曰:‘何谓坎离匡廓?盖阳乘阴,则乾中虚而为离。阴乘阳,则坤中实而为坎。故坎离乾坤之体,而为阴阳之匡廓。此乾坤之于坎离,犹辐之于轂轴也。乾坤正坎离之辐,坎离凑乾坤之轂’云云。于今日汽机之象,可谓形容酷肖。制器尚象,象既备矣,且明显确切如是,而卒无由悟,以收制器之效。”“小过艮下震上之卦也,雷在山上,而《彖》曰‘飞鸟遗之音。’”“不图今日飞机之制,乃悉符小过之象也。夫曰‘飞鸟之象’,则象非真为鸟也可知,曰‘遗之音’,则吾之自上传下也可知。今飞机之形。宛然飞鸟,而遗音亦正相类。”“来复线之制备于复,螺旋机之制出于姤,制器尚象,象固无不备也。”^①

西方几何学的发展,并运用于机械工程,创造了机械化。《参同契》所说的“水火匡廓图”,其炼丹过程,阴阳二气不断变化,造成能量热量,促使事物发生变化,类似于当今的蒸汽机。蒸汽机的发明,在西方造就了一个新时代。而小过卦《彖》“飞鸟遗之音”,不限于鸟,此鸟象征着飞机,其遗音是飞机飞过时从上传下来的声音。枪膛中的来复线的制造已备于复卦,螺旋机的制造出于姤卦,以“制器尚象”说明现在的机械发达,其赋以“制器尚象”以新奇之义。

① 《读易杂识》,“制器尚象”条。



二 易学与社会进化

他在解《易》中还广泛地运用了进化论思想,认为:“《易》者进化之书也。进化者何?随时变易以从道也,穷则变,变则通,通则久。自有天地以来,气运之迁移,殆无日不变,无时不变,但变之微者,人不自觉,积微成著,阅时已千百年,人之寿又不能待,是以世之人,恒不能睹其变之迹,而穷变通久,非征之历史,无以见焉。世界之有史,莫古于中国,而中国之书,又莫古于《易》,观《系传》制器尚象之十三卦,由游牧而进于农商,由穴居野处而进于宫室,由衣薪葬野而进于棺槨,由结绳为治而进于书契,上古进化之迹,因历历可考焉。”^①把《周易》看成进化之书,因为其中讲了“穷则变,变则通,通则久”的变易思想。大到自然界一年四季的节气变化,小到人们不察觉的细微变化,表现在不同领域的,如自然界斗转星移,光阴更替,人世间的朝代更迭,人生的自然衰老等,无不体现进化。《系辞》中的制器尚象十三卦更能反映变化,从游牧到农商,从穴居野外到进入宫室,从人死裸葬到进入棺槨,从结绳记事到有书契等,描绘了人类早期的进化历史。这与西方的进化模式如出一辙。

他看到了《周易》讲的变易与西方的进化论不同之处,指出:“达赫二氏之误,在混人物而一之,谓人之竞争,等于物之竞争,人之优劣,等于物之优劣,是已自绝灭其人道,无怪弱肉强食,卒之有强权而无公理,安得不陷人类于惨境,遗世界以荼毒哉。吾作《易》之圣人,在距今七千年以前,忧天下后世,必有生齿日繁,非争不能自存之一日。故参天两地而倚数,观变阴阳而立卦,发挥刚柔,穷理尽性,垂示《易》象,以树之准,以立万世精神上之宪法,使强权无可恃之道,而公理有必伸之日,使弱肉强食之祸,不

^① 《学易笔谈二集》卷二,“进化新论”条。

能蔓延于世界，而天下万世，胥莫能违其则焉。”“《易》之进化，各有其类，而不相越，各合其时，而不相违。”^①达尔文、赫胥黎的错误就在于把生物间进化的法则机械地照搬，解释人类的进化，如混同人类的竞争与一般生物的竞争，认为人也遵循优胜劣汰的法则，这便把强权当公理，弱肉强食，造成世界大战，生灵遭涂炭。与此不同，易讲变化的对立和谐之法则，注意到和合发展的必要性，避免弱肉强食的发生，也就是说易讲的进化是一种和谐适宜的演进，而非强权之进化。正当国人服膺进化论之时，他看到其消极的一面，是很有远见的。

他强调《易》对当今社会发展变更的积极意义，满怀信心地写道：“《易》‘穷则变，变则通，通则久’，‘黄帝尧舜，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之’。”“果能神而化之，变通尽利，则将由物质之文明，而进于精神之文明”，“《易》道于此，必有大明之一日。吾辈丁兹世运绝续之交，守先待后，责无旁贷。亟宜革故鼎新，除门户之积习，破迂拘之谬见，以世界之眼光观其象，以科学之条理玩其辞，集思广益，彰往察来，庶五千年神秘之钥可保而开”。^②“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”为《系辞》语，指圣王会通改变前代的器用、制度，使百姓进取不懈，神奇的变化，使百姓应用适宜。如果今日能改进器用、制度，必将建立物质文明，并从物质文明进到精神文明。他把继承光大《周易》中的“革故鼎新”的思想当成己任，要以“世界之眼光观其象，以科学之条理玩其辞”的气魄，“集思广益，彰往察来”，抉发《周易》古义，为现实服务。

杭辛斋的易学把西方科技与象数学融合在一起，或以西方科技解释象数，或以象数说明西方科技，途径不同，指归相同，就

① 《学易笔谈二集》卷二，“进化新论”条。

② 《学易笔谈初集》卷一，“今后世界之《易》”条。



是赋予《周易》新义。其解说虽不乏新义,但机械照搬,简单附会不少,所得出的一些结论,往往望文生意,文不对题,甚至荒唐可笑。这也可以看出,当西方文化冲击国门,传统文化受到挑战之时,我们先辈们应对的态度,虽说有些幼稚、浮浅,但也是必经之阶段。

第二节 刘子华的象数易学与现代天文

中国近代易学史上,从象数易发展为科学易,杭辛斋开其先河,沈仲涛、薛学潜踵事增华,刘子华独获硕果。杭辛斋《易学笔谈》(1919)乃传统象数学向科学易过渡。沈仲涛《易卦与代数之定律》(1924)、《易卦与科学》(1934)、薛学潜《易与物质波量子力学》(1937),是易学同现代数学、物理学结合的尝试。刘子华独辟蹊径,将易学象数原理用于研究天文,预测太阳系存在有待发现的第十大行星,轰动欧洲。

刘子华(1899—1992),四川成都洛带人。1918年中学毕业,官费赴法勤工俭学,就读于巴黎大学医学院。业余爱好天文,对《周易》情有独钟。

刘子华是客家人。客家人素有“东方犹太人”之美誉,具有敏锐的科学思维头脑。当时欧洲盛谈太阳系是否存在第十大行星。刘子华将现代天文数据同《周易》宇宙论结合,劳心苦思,以独特易学象数思维方法,开展研究,终于写成博士论文《八卦宇宙论与现代天文——一颗新行星的预测》,1940年获得法国天文学博士学位。

刘子华流寓法国近二十年,掌握西方天文学最新成果,了解天文研究的前沿课题。他查阅巴黎所能获得的近七百种易学著作,对令人眼花缭乱的易图,特别感兴趣,终于从易图中找到科学研究的突破口,以易图为工具,进行创造性思维和精密数学运

算,取得惊人成就。

他身居巴黎,有接受世界最新科学思想的优越条件。曾亲聆著名科学家居里夫人、爱因斯坦、郎之万等的学术讲演,打开了广阔胸襟。他手捧《周易》,仰望星空,独自沉吟:“天为帐篷地为毡,日月星辰伴我眠。仰望北斗挂霄汉,俯察地形囊万千。”^①不难想象,用《周易》思维探索尚未发现的大行星,其难度不亚于凭一叶扁舟横渡大西洋。好学深思的“东方犹太人”,竟然横渡大西洋并凯旋,博得当时法国补日尔天文台台长摩尔的“高声祝贺”。

一 首创宇宙太极中心论,综观宇宙星系

公元1930年,冥王星被发现,人们已知太阳系共有九大行星,绕太阳运转,月亮只是地球的卫星。刘子华把恒星、行星、卫星看做整体,以《周易》理论予以新解释,别出心裁创立宇宙太极中心论。这是他萌发的第一个中心论点。此论点受《周易·说卦传》中“坤为地,坎为月,离为日”的思想启发。他说:“《说卦传》既能明显地将上述三卦配太阳系中的三颗星球,则其余五卦未尝不可配合其余之五颗星球。”^②因此,他力图找出其余五星在八卦中的位置。他遍查易学书籍,“断然以伏羲先天卦位与易学对五星之排列相互对照,才能确定某一卦位应合某一星球”^③。在四川知名易学家明代来知德《易经来注图解》中,发现一幅《日月五星周天图》,对“合定”五星颇有参考价值。星与卦合定结果为:震合木星,兑合火星,乾合土星,巽合金星,艮合水星,加上离日、坎月、坤地,八卦已各与一星相合。星与卦相合,是刘子华一大创造。它打破太阳中心论,将太阳同行星并列;不取月球卫星

① 引自《刘子华博士纪念文集》,刘子华学术研究所主编,1997。

② 《八卦宇宙论与现代天文·序言》,成都:四川科技出版社,1989。

③ 同上。



说,将其与行星并重。尽管看似违背现代天文知识,却奠定了宇宙太极中心论的基石,迈出了科学预测第一步。刘子华说:“我国古人似乎已彻底明瞭,这万象的底蕴,综合在八卦之上……我即从这些卦的各种排列或配合中,推演出本书的八卦宇宙论。”^①星同卦相联系,在中国传统文化中不无根据。《易纬·乾凿度》云:“天地灿明,日月星辰布设,八卦错序,律历调列。”^②刘子华论述其放弃太阳中心论的理由说:“哥白尼以太阳为中心,故需将地球与五星同列,而本书则更进一步,以太极为中心,故太阳亦应失其相对的主体而与五星同居客位。”^③

刘子华大胆创立宇宙太极中心论,基于他对易学思想的深刻认识。他说:“由无极而太极,由太极而阴阳,由阴阳而生万物。故在任何存在中,均无不含有太极与阴阳。”^④八卦宇宙论实以太极宇宙论为基础,从宏观角度,用易学整体思维方法,玄思宇宙,放眼六合,对浩渺星空作整体把握,超越现有天文视角,提出独到见解,绕开实证方法,直叩科学殿堂大门。

二 阐发两仪配偶律,探索星际关系

八星与八卦合定后,刘子华进一步探讨卦与卦之间的关系,发现单卦(经卦)与双卦(别卦)都有男女(阴阳)区别,存在配偶关系。这使他打开一条新思路。他说:“四象、八卦等等,无一不由阴阳之互相分化和交换而来。此即表明,太极与两仪为万有宇宙构成之基础。”^⑤又说:“伏羲除用阴阳记号(—, —)表示卦

① 《八卦宇宙论与现代天文》,第12~13页,成都:四川科技出版社,1989。

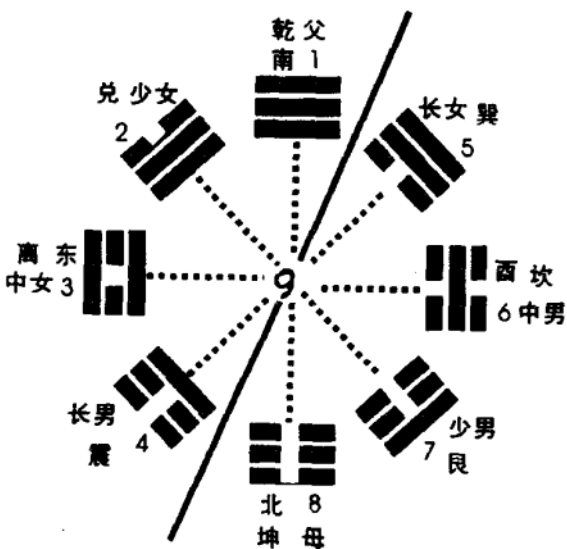
② 《易纬》第5页,上海古籍出版社,1993。

③ 《八卦宇宙论与现代天文·序言》,成都:四川科技出版社,1989。

④ 《八卦宇宙论与现代天文》,第12页,成都:四川科技出版社,1989。

⑤ 《八卦宇宙论与现代天文》,第10页,成都:四川科技出版社,1989。

爻以外,并将单卦列成圆形。这是宇宙论最重要的基础。”^①所指圆形图即《先天八卦图》,刘子华称之为“初期八位系”(如图一),由此深入探讨八卦之间的配偶关系。他在图上加一条斜线,将图分为两半,对各卦附上男女长少之称。在图的中心加一“9”字。他解释其意义说:“可见卦一、二、三、四居图之左半周,卦五、六、七、八居图之右半周”。“男卦者有乾,震,坎,艮(单卦)……女卦者有坤,巽,离,兑(单卦)。……凡成直径相对



图一 先天八卦图(初期八位系)

之两卦,均属男女两性,并老少对称。……凡如此对应之两卦,即称为配偶。”^②这些配偶卦有三个特性:“一、每对卦均含有同数的阴爻及阳爻。二、每对卦之阴阳爻,均按照地位次序而相对。三、每对卦爻数之和为九划……此证明各对卦均有相同之平衡存在。”^③他将阳爻作一划,阴爻作二划。配偶卦均为9划,故图中设“9”字。《先天八卦图》是刘子华象数思维利用的基本图,图中加上斜线和9字,是他对此图的新认识,赋予新含义,对其行星预测有特殊作用,此为历代易学家所不及,显示刘子华象数思维的智慧。他将配偶卦的特性,称为阴阳平衡律,成为他进行天

① 《八卦宇宙论与现代天文》,第11页,成都:四川科技出版社,1989。

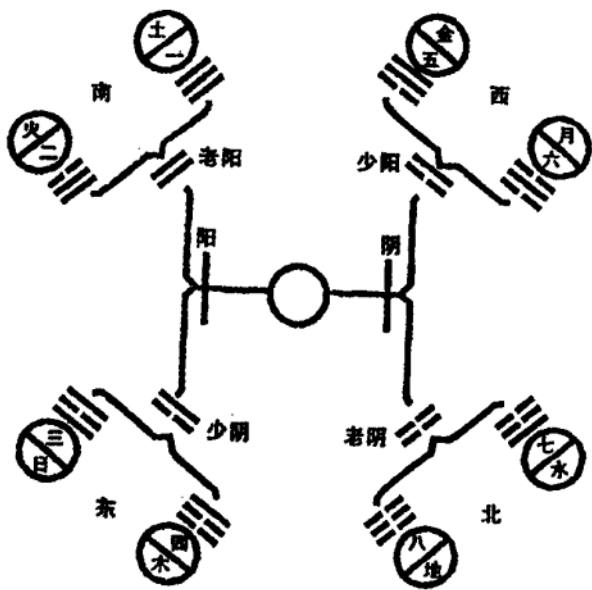
② 《八卦宇宙论与现代天文》,第11~12页,成都:四川科技出版社,1989。

③ 《八卦宇宙论与现代天文》,第12~13页,成都:四川科技出版社,1989。

文预测的重要法宝。

刘子华将八卦配偶思想应用于观察天体,发现星球之间有某些相似现象。利用天文学家佛那马雍、爱斯克郎恭提供的研究成果,认为太阳同木星相似,月球同金星相似,地球同水星相似。刘子华把相似的星亦看做配偶,然后将各星球的天文数据代入,经过计算,证明它们的确也构成平衡的常数,使他的行星预测工作又前进一大步。

刘子华进一步利用配偶律研究三个王星。从历学古籍《天原历理三书》(1682年徐发圃撰),知有“四隅星”之说,盗星在西南,种陵在东南,天狗在西北,女帛在东北。刘子华将四隅星同三个王星配合,盗星合天王,种陵合冥王,天狗合海王,女帛无星与合。他预感莫非是未知的第十大



图二 先天八卦对待图(示八卦双生)

行星。他继续从易图中探索,发现元代易学家张理《易象图说》内篇,有《先天八卦对待图》^①(如图二),如获至宝。他对此图作了特殊解释,写道:“今按卦中之星球,则见太阳与木星同出于少阴,月球与金星同出于少阳,地球与水星同出于老阴……以此证之日与木、金与月、水与地之成对相似,确有令人不能不诧异之

① 张理:《易象图说》,第71页,沈阳:辽沈出版社,1994。

符合。”^①据此图应有第四对双生卦,其对应之星球当为土与火。但刘子华考订,从星球看来,“土不似火而类木”^②。

刘子华想到,既然八个相差很大的天文数据相加,可以得到相同的常数,将它们联结成三对配偶,也得出与之相应的恒数,若再进一步,将三个王星相配,则冥王星同海王星成双,天王星却等待着配偶。为天王星寻求配偶,成为强大驱动力。刘子华依已知三王星的速度、密度及其同太阳的距离,通过反复验算,得到天王星的配偶星的一些参数。他喜出望外,肯定他所要寻找的大行星必然存在。

三 营建“八卦家族”,编排星群结构

刘子华确定整个太阳系应是由十二颗星构成的一大家族,其中有初期八大星球,加上已发现的三王星,还有尚待发现的新星。他用“家族”模式看待太阳系,是基于《周易》原理的认识。他说:“八卦为伏羲和文王之科学的、有结构而有系统的、有定规而有变易的一种特别而又具体的原理表示,亦即有关万有宇宙之发展的总模式。”^③这一表述有以下合理内涵:一、太极原理是关于宇宙万有的总模式;二、此原理的核心思想是系统结构;三、它不止具有规律性并有变易法则。这的确把握了太极原理的基本思想。

刘子华创立的“八卦家族”论,有以下基本内容:阴阳配偶是基本概念,乾坤父母,三男三女均成配偶;八卦与八星(日月五星加地球)合定,是家族中基本成员;临、复、姤、遯四双卦为兑、震、巽、艮四隅卦之子,故属乾坤二卦之孙辈、三王星及未知星正好

① 《八卦宇宙论与现代天文》,第40页,成都:四川科技出版社,1989。

② 同上。

③ 《八卦宇宙论与现代天文》,第1页,成都:四川科技出版社,1989。

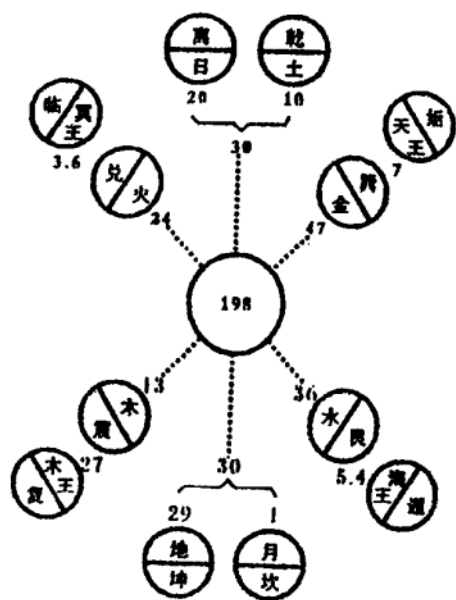
同四隅卦之子合定,形成父母、六子、四孙三代共荣的八卦家族。而其中心动力总数则经过计算为198。(如图三)

刘子华用八卦原理概括中国特有的宇宙论,利用八卦组合及卦星合定方法,赋予八卦新涵义,使之利于连贯思索与运算操作。这种思维方法是传统象数易学难以做到的。刘子华做到了,取得预期效果。在已知八卦家族中十一颗星的数据的前提下,依照配偶及母子关系,就可算出未知行星的数据。“八卦家族”模式,实为刘子华科学预测

的桥梁。《周易》象数思维方法,在中国科学发展史上,的确曾经发挥过这种桥梁作用。刘子华巧妙地利用这一思维模式,获得硕果,再创易学史上的奇迹。

四 借重阴阳平衡律,测算木王星数据

刘子华十分清楚,现代科学依靠的是精确数据。他说:“人们常谓:无数量不成科学。因此举上述八卦宇宙论在性质上之证实,姑无论如何明显,均可认为偶然之巧合。所以必须有现代天文上测量与计算之证实,方有科学之意义。”^①为了进行数量计算,他再次乞灵于易图。朱熹《周易本义》卷首附有《河图》。刘子华说:“卦之男女两性,固已见诸《周易》。至男女性之价值,则



图三 太阳系 12 星球图(中心动力总数 198)

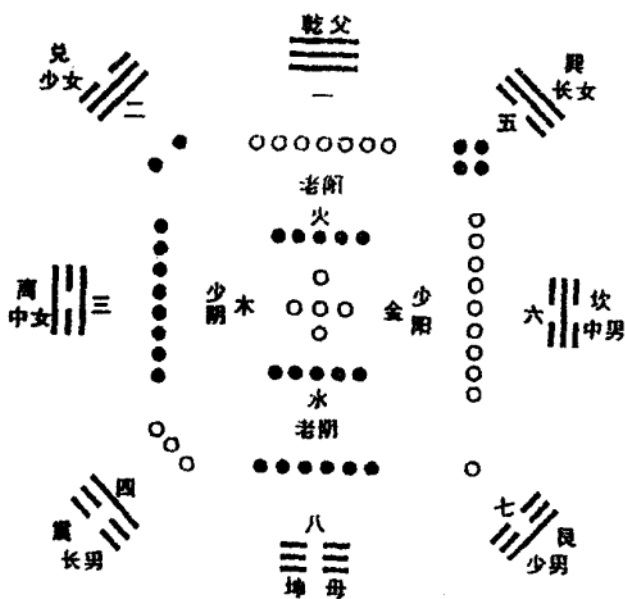
① 《八卦宇宙论与现代天文》，第42页。

吾人须求自《河图》。”^①原先的《河图》并未同八卦相联系,刘子华从宋元之际易学家胡方平《易学启蒙通释》(见《四库全书》)中意外地发现《河图与八卦相配图》(如图四),正如欲横渡大西洋而觅得一叶扁舟,喜不自禁。他以河图之数称为八卦男女性价值,作为数量计算之基数。他说:“八卦男女性价值之发现,确在八卦宇宙论上展开一个新局面,因为由此可推演得到数量的规律。”^②刘子华对此图作了几点说明。一、河图与八卦联系,古已有之,孔安国云:“河图即八卦。”^③二、河图之数即八卦男女性价值,未来的计算以此为准。三、图中心的五与十两数,居太极位置,为绝对中心,绝对静止,故无卦与之相配。

八卦分男女两性,各有不同价值,是八卦宇宙论又一新观点。依图四,其男女性价值为:乾7、兑2、离8、震3、巽4、坎9、艮1、坤6。一般易学著作极少应用此数。刘子华化腐朽为神奇,赋予妙用,以之验证配偶星、母子星之间的平衡关系。刘子华解释母子星时说:

图四 河图与八卦相配图

“母子行星之说,虽为比喻,而确有实际之价值。因各个母星之



① 《八卦宇宙论与现代天文》,第19页。

② 《八卦宇宙论与现代天文》,第21页。

③ 重刊宋本《周易注疏》卷七。



速度,均约等于其子星速度的6.66倍。恰如某家庭分财产,凡子辈之所得,均各与其父母所得成相等比例。这种比例相等关系,毫无疑义地证明上述四个现代行星配偶之合理。”^①卦分男女性价值,亦旨在证明“配偶之合理”。

刘子华赋予太阳系十二颗星球以男女性价值,组成三代共荣的八卦家族,实际上涉及太阳系各主要星球的平均运行速度和平均密度的恒数,十分完善的符合,实在令人惊异。前八星(日、月、地及五星)三对配偶星,其速度与密度的比例恒数,简直完全相同,均为60。(见图三)

刘子华根据八卦家族的系统关系,经过复杂运算程序,终于得到未知木王星的几个基本数据,其平均轨道速度为每秒2公里,平均密度为每立方厘米0.424克,离太阳平均距离为74亿公里,后来算出运转周期为736年。运算程序虽出自卦理,其结果可脱离卦理而独立。刘子华对这一成果非常自信,他说:“以现代天文资料来证实宇宙的真面目能与八卦宇宙学理相吻合。……本书所有引据,纯系现代天文学以优良之工具和最近数世纪若干科学家辛苦研究所得之科学知识,故其结果应毫无疑义地相当精确而完备。”^②

法国巴黎大学科技史学院院长、刘子华博士论文审查委员会主席阿伯海尔,不通八卦卦理,反复研究论文后说:“关于科学方面,其结果令人满意。”^③论文评审者、法国著名汉学家马伯乐本已拒绝论文答辩,经反复考虑,收回成见,同意将论文印交答辩委员会。他对刘子华说:“你拿我们的数字,证明你们玄之又玄的八卦,再拒绝,就等于我们的数字错了。”^④论文获得一致通

① 《八卦宇宙论与现代天文》,第48页。

② 《八卦宇宙论与现代天文》,第35页。

③ 《刘子华博士纪念文集》,第57页。刘子华学术研究所编,1997。

④ 同上。

过,木王星的预测得到法国权威天文学家的认同,在天文学界引起轰动,人们对八卦宇宙论的魅力大为震惊。

五 取象比类的直觉思维之妙用

刘子华的科学思维方法,十分古怪,天文学家难以认同,这只能从中国易学中得到解释。他所运用的是中国先哲常用的“取象比类”的象数思维方法。中国古代医学、天文、历法、乐律、内丹的发展,都得益于这一思维方法。《易传》说:“其称名也小,其取类也大。”^①取八卦、六十四卦的卦象(“象”),触类旁通,比拟其他各类事物(“类”)。这种象数思维的特点,如王弼所说,可以“得鱼而忘筌”,“得意而忘象”。刘子华通过易图,运算天文数据,得到天文结果,是“得意忘象”的范例。取象比类思维方法,是理论思维的一种特殊形态,它将归纳法同演绎法统一,是分析与综合的灵活运用。它通过喜闻乐见的卦象联系,去探讨客观对象之间的实际联系。刘子华所运用的“先天八卦方位图”、“先天八卦对待图”、“河图与先天八卦对应图”,以及阴阳配偶、男女两家、母子卦、八卦家族、宇宙太极中心等形象描述,无非是把易图视为过河的桥梁。

象数思维方法在科学中的运用,更表现为利用直觉思维诱发灵感。正如刘子华所说:“我之所以能将八卦原理应用于太阳系,决不是偶然的。因我发现现代科学家对宇宙的认识或论点,与我国相传甚久的太极八卦图象很有共通之处(均源于漩涡形状)。”^②又说:“我国常见之太极图,既显出螺旋形状,其象征必与宇宙有关,或与太阳系研究有密切联系。”^③正是通过易图形象,

① 《周易·系辞下》,第五章。

② 《八卦宇宙论与现代天文·序言》,成都:四川科技出版社,1989。

③ 同上。



产生一种直觉,这种直觉导向科学探索的明确目标。针对目标,努力探索,果有理想结果。刘子华总结自己的探索过程道:“八卦宇宙学理固因科学而得完美的证实,但科学之对于宇宙,特如太阳系,亦以卦理而有更深切完整之认识。科学可以证实卦理,卦理亦可以补充科学,且同时又可以反证天文数字之正确。”^①

刘子华有勇于创新的精神。正如英国哲学家罗素所说:“创立近代科学的那些人有两种不一定并存的长处:作观察时万分耐心,设假说时有大无畏精神。”^②刘子华的大无畏精神,是人所公认的。他大胆利用直觉思维这一点,得到博士论文审查委员会继任主席、巴黎大学哲学系主任、哲学史教授爱米尔卜勒野的肯定。他公正地写道:“我对于刘子华先生在巴黎大学所提之论文,非常尊重。他费了许多考证与灵巧,来阐明近代科学与中国古代单凭直觉而构成之科学,有深奥的符合。……它(指论文)指出人类思想,乃同归而殊途,一致而百虑也。”^③法国哲学家、汉学家、天文学家们没有因为刘子华离开西方实证方法、依靠直觉思维而取得成果,就置之不理或加以歧视,他们懂得:“科学的论断,却是在盖然性的基础上,按尝试的方法提出来的,认为随时难免修正。”^④物理学家普恩迦赫说得更直率:“科学大多数的创获——定律的发现和假设的成立——实有待于‘灵机’和‘顿悟’的洞见和直觉——一种超常的、创造性的想像力。”^⑤

刘子华的确富有“超常的、创造性的想像力”,同时富有精密计算的科学精神。在博士论文中,他用了三十一幅易图来帮助自己构思,更用了二十七张表格来精确计算各种参数,从而求得

① 《八卦宇宙论与现代天文》,第81页。

② 罗素:《西方哲学史》下册,第46页,北京:商务印书馆,1976。

③ 《八卦宇宙论与现代天文》,第81页。

④ 罗素:《西方哲学史》下册,第4页。

⑤ 《刘子华博士纪念文集》,第21页,刘子华学术研究会编,1997。

木王星的几个必要的基本数据。若没有这些易图作桥梁,所需要的数据无法求知;若没有无容挑剔的科学数据,其论文决不会让法国权威天文学家与哲学家们折服。刘子华无愧为“把中华的古老文化与西方的现代科学结合起来的先驱者”^①。八卦宇宙论及第十大行星的预测,是中西文化结合的结晶,堪称中国易学史上的奇迹。

^① 杨超:《刘子华博士纪念文集·序》。



第十六章

考据易学的创新

考据易学致力于易学史料的清理和考证。其学者继承了乾嘉考据学风,同时又受当时新史学,特别是疑古派的影响,主要从传世文献的角度,对《周易》史料进行爬梳,提出许多创新的见解,对深入研究《周易》颇有启发。

第一节 顾颉刚的《周易》史事考证

顾颉刚(1893—1980),江苏苏州人。其祖、父皆精于儒家经籍,自幼受庭训,十余岁读毕《诗经》、《左传》,又通读五经,为日后为学打下坚实的基础。1920年,毕业于北京大学哲学系,并任教于该校国学系。他于1923年提出“层累地造成的中国古史”这一见解,从而引发了古史大论战,开始主编《古史辨》,为古史辨学派的主要代表人物。曾先后执教于厦门大学、中山大学、燕京大学,又任职于中央研究院。1949年后,任中国科学院历史研究所研究员等职。他为学广泛,涉及民俗学、边疆史、历史地理、民族史、民间文艺诸领域,以考证古史为主。1930年前后在《燕京学报》及《燕大月刊》上发表《〈周易〉卦爻辞中的故事》、《论易系辞中观象制器的故事》、《讨论易经的信》等易学文章,后收入《古史辨》第三册。这是为继续深入考辨古史,并准备对旧史学

进行系统清理这一构想的一部分。

在我国古代,《周易》被列为群经之首,其性质、作者、成书年代等问题,虽历来有不同的看法,但《易》为卜筮书,伏羲、文王、周公、孔子作《易》等传统之见,并没有从根本上动摇。顾颉刚以古史辨的眼光研治《周易》,对这些问题提出了有价值的看法。他反对传统的古圣作易说法,认为这些说法,“直如筑室沙上。他们所根据的只有《系辞传》,《左传》,《史记》,《汉书》等几部战国秦汉间书。他们用了战国秦汉的材料,造起一座从三皇直到孔子的《易》学系统。不幸战国秦汉间人的说话是最没有客观标准的,爱怎么说就怎么说,所以大家在这种书里找寻著作《周易》的证据,说来说去不免似是而非”。其实,“就是伏羲画卦和孔子作《易传》的话,从我们看来,也何曾有坚强的根据。神农已是起得够后的了,他到了战国之末方始在古帝王中占得一个位置;伏羲之起,更在其后,简直是到了汉初才成立的,当初画卦和重卦的时候,他们这些人连胚胎都够不上,更不要说出生了”^①。

一 《周易》卦爻辞中的故事

对于《易经》卦爻辞中的“丧羊于易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“箕子明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等注释纷纭的爻辞,顾颉刚逐条加以考辨,“借了这一星的引路微光,更把它和后来人加上的一套故事比较,来看明白后人的古史观念”^②,力图揭示其所涉及的历史事件和背景,弄清这些故事的来龙去脉。

关于“丧羊于易”爻辞,出自大壮卦六五爻辞“丧羊于易,无悔”。旅卦上九爻辞“鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易,凶”

① 《〈周易〉卦爻辞中的故事》,载蔡尚思主编:《十家论易》,第94页,长沙:岳麓书社,1993。

② 《〈周易〉卦爻辞中的故事》,第96页。

中的“丧牛于易”，也与此类似。这两条爻辞历来晦涩难解，而王国维的《殷卜辞中所见的先公先王考》和《山海经》、《竹书纪年》、《楚辞·天问》中的有关记载，为顾颉刚提供了开启这一迷宫的钥匙。他认为爻辞里的“易”是“有扈”，乃“有易”之误，“旅人”便是托于有易的王亥。“丧羊”和“丧牛”是《楚辞·天问》中的“胡终弊于有扈，牧夫失羊”，也就是《山海经·大荒东经》中的“有易杀王亥，取仆牛”。爻辞所说的“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷”便是《楚辞·天问》的“干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何？”也即是郭璞《山海经注》引《真本竹书记年》的“殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君緡臣杀而放”。王亥在丧羊时无大损失，直到丧牛才碰到危险。这与商人的祖先王亥的经历有关，揭示这一卦爻辞中隐去了“王亥作服牛”，王亥率商之先人“游牧于有易高爽之地”，“有易杀王亥，取仆牛”的史实。隐去了这个自商初起直至周秦之间流传一千多年的史实，实为秦汉人鼓吹“三皇五帝”观念开了方便之门。这是“古史系统的伸展，使得原有的名人失色”^①的一个例子。

“帝乙归妹”爻辞，出于泰卦六五爻辞“帝乙归妹，以祉，元吉”。归妹卦六五爻辞“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉”。“帝乙归妹”的故事也早已湮没无闻，顾颉刚引证《诗经·大明篇》加以考辨。《诗经·大明》云：“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于周，曰女宾于京。乃及王季，维德之行。太任有身，生此文王。”这是说王季之妃太任是由殷商娶来的，她是文王的母亲。又云：“文王初载，天作之合。”“纣女维莘，长子维行，笃生武王。保右命尔，夔伐大商！”这是说文王娶妻的情形。商王族之所以嫁女给周，是因为周朝自太王“居岐之阳，实

① 《〈周易〉卦爻辞中的故事》，第99页。

始翦商”，商王朝因受周的压迫，不得不采取和亲的政策，以为缓和之计。《诗经·大明篇》中有王季与文王娶殷商王族之女为妻的史实与记载，证实此事乃与商周之际的史事有关。在他看来，《周易》中的“帝乙归妹”一件事，就是诗经中“文王亲迎”这一件事。

“箕子之明夷”，出自明夷卦六五爻辞“箕子之明夷，利贞”。“高宗伐鬼方”，出于既济卦九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之，小人弗用”。未济九四爻辞“震用伐鬼方，三年有赏于大国”，“康侯用锡马蕃庶”，出于晋卦辞“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。顾颉刚对此皆有详尽的考证。通过这几件原为作《周易》卦爻辞时代流行的故事的考辨，证明这些故事与商代与商末周初的史实有关。

他对《易经》诸爻辞考辨后，得出以下结论：“《易经》（即卦爻辞）的著作时代在西周，那时没有儒家，没有他们的道统的故事，所以它的作者只把商代和商、周之际的故事叙述在各卦爻中。《易传》（这不是一种书名，是《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》的总名）的著作时代至早不得过战国，迟则在西汉中叶。（《论衡》云：‘孝宣皇帝之时，河内女子发屋，得逸《易》，《礼》，《尚书》各一篇，奏之，宣帝下诏博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇’，《隋书·经籍志》云：‘及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，惟失《说卦》三篇；后河内女子得之’，则宣帝时所益的一篇之《易》即是《说卦传》），那时的古史系统已伸展得很长了，儒家的一套道统故事已建设得很完美了，《周易》一部新书加入这个‘儒经’的组合里，于是他们便把自己学派里的一副衣冠罩上去了。捧场者的时代越后，本书的时代越移前，《周易》因此就改换了它的原来的筮书的面目。”^①

① 《〈周易〉卦爻辞中的故事》，第112—113页。



他断定《周易》的著作时代当在西周的初叶,著作人无考,当出于那时掌卜筮的官。著作的地点当在西周的都邑之中。

当时有人对顾氏的观点提出质疑,认为《易经》中不说伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武,只是不说而已,并不是当时没有这些古史。《易传》中说伏羲、神农、黄帝、尧、舜、汤、文、武,他们知道的这些古史也许和《易经》的作者一样,只是他们说了出来而已,并不是他们把新发生的传说插进去的。你看了《易经》没有讲这些就以为《易经》的作者不知道,看《易传》讲了这些就以为《易传》的作者有意改变《易经》的面目,然则汤和文王是《易经》中所没有讲的,难道我们可以说作者不知道有这两个人吗?难道我们可以说这两个人不是真实的吗?

对此,他给予这样的回答:“凡是一种事实成为一时代的共同的知识时,纵有或言或不言,而其运用此事实的意识自必相同。为什么?因为他们的历史观念相同之故。现在《易经》中的历史观念和《易传》中的历史观念处于绝端相反的地位,《易经》中是片断的故事,是近时代的几件故事;而《易传》中的故事却是有系统的,从辽古说起的,和战国、秦、汉以来所承认的系统,所承认的这几个古人在历史中所占有的地位完全一致。所以我们可以知道:这些历史事实的异同是它们的著作时代有与没有的问题,而不是它们的作者说与不说的。”^①说与不说和有与没有是两个问题,《易经》与《易传》的对立不在于说与不说,而在于两者的历史观念不同,这也反映《易经》与《易传》的制作时代不同。这正是顾氏所要说明的。

二 《易传》中观象制器的故事

顾氏不赞同《系辞》中将古代各种日用器物的制作,农商交

^① 《〈周易〉卦爻辞中的故事》,第113页。

通的发展,以及天下的治理,归之为古代传说中的伏羲、神农、黄帝、尧、舜等圣人观察六十四卦卦象而制作出来的说法,认为这种把伏羲、黄帝、尧、舜拉入《周易》范围的做法,目的在于破坏旧五帝说而建立新五帝说。他引证李鼎祚《周易集解》中的《益》、《噬嗑》、《随》、《涣》、《豫》等卦例,说明后代经师如何借“物象”、“互体”、“卦变”以圆其说,以见伏羲、神农一班圣人依据卦象,制作发明日用器物的“聪明睿智”。

他反复强调,观象制器故事不能成立,与自然界法则相违背。兹举几条:例如看了一块木头浮在水面,从此下去,自然可以想出造船;至于卦象,则仅木在水上耳,并没有表示其不沉的德性,如何可以想出造船来呢?如《系辞传》所言,看了“巽(木)上坎(水)下”的《涣》会造出木头船,为什么看了“乾(金)上坎(水)下”的《讼》想不出造铁甲船?又为什么看了“离(电)上坤(地)下”的《晋》想不出造无线电?汽船、无线电“既已制作矣,这班发明家看的是什么象?观《易》象的圣人造不出这种器物来,造这种器物的又不去观《易》象,那么,这种神圣的故事不亦太可怜乎?”在他看来,“创造一件东西,固然是要观象,但这个象乃是自然界之象而非八卦之象”。^①

又说:“《系辞传》的话颇不合理。因为照它说,制器之理既全具于卦象,则画卦之后马上可以推演出许多东西,而伏羲是画卦的人,他早已把卦象卦变弄清楚,看明白了,为什么他只把这个方法使用了一次,作成了罔罟之后就停手,不再造船以便捕鱼,乘马以便打猎呢?神农既会观象以制耒耜,为什么不再观象而制杵臼,使田里出产的五谷可以舂掉了桴皮呢?如说制器之理虽具而不显明,必待观象者的徐生妙悟,则卦象之用尚有未尽,伏羲、神农们也不能推为聪明睿智的圣人了。况且黄帝、尧、

① 《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》,载《十家论易》,第127页。



舜之后也不乏圣人,何以再没有观象而制器的呢?夏以下也屡有新器出来,何以再没有从《易》象里推演而成的呢?”“制器时看到的象乃是自然界的象而不是卦爻的象。例如造船,一定是看见了木头浮在水面而想出来的。倘单看《涣卦》,则但知木在水上而已,这不沉的德性如何可以看得出来?何况《易》卦中既有木在水上的《涣》,还有水在木上的《井》,为什么圣人看了《井卦》的象不因其要沉入水底而辍其制作呢?若说圣人是知道水性不沉的,故不因观了《井》象而不作,那么,他便不必因观了《涣卦》而始悟出造船的道理来了。”^①

“作《系辞传》的人不肯把所有的制作一起送给伏羲,而连说‘后世圣人易之’,这也不能不说是进步的思想,但他把制作的原因一起归功于《易》象,而八卦为伏羲所创造,后世圣人的制作只是从伏羲的八卦中演绎出来,还是一种迷信古初的见解。所以如此之故,只为他讲的是《易》,总想把《易》推尊起来,他把神农黄帝一班人拉进《易》的境域为的是抬高《易》的地位,他把民生日用的东西归功于圣人的观象制作也是为的抬高《易》的地位。”^②

顾氏批评伪作者把自然之象与《易》之卦象的关系颠倒了,不是自然之象决定于卦象,反而是卦象决定于自然之象,卦象只能是主观之象。主此说者是为了抬高圣人在历史上的作用,提升《周易》在历史中的地位。观象制器说既与自然不符,也与历史相违。在卦象与自然之象的关系上,他主张应以自然之象为本,卦象不过是自然之象的反映,观象制器中的象非卦象,而是自然之象,此象才是制器之源。这与科学易“观象制器”的解释迥然不同。

① 《论〈易系辞传〉观象制器的故事》,第143页。

② 《论〈易系辞传〉观象制器的故事》,第126页。

他还系统地分析了伪作观象制器章的意图。其一,是要抬高《易》的地位,扩大《易》的效用。《易》既入于《六艺》,立于学官,当然一班治《易》的人要把它说得神通广大,才可替本书占身分,也替自己占身分。《春秋》本是一部简明的记事书,他们尚且可以把它讲出许多奥妙,何况《易》,阴阳爻是可以排列成许多方式的,卦爻辞是在可解之间的,要附会起来当然容易。所以第一步说《易卦》及《卦辞》。《爻辞》是讲宇宙观和人生观的,于是成了《彖传》、《象传》、《系辞传》等。第二步说宇宙间的万事万物都是受支配于八卦的,一个卦可以作为无数事物的象征,于是成了《说卦传》。第三步说世间的文明都是从《易》里推演出来的,古圣人之所以能够制作即是懂得了这个推演的方法而然,于是成了《系辞传》中这一章。有了这一章,而后《系辞传》中所谓“开物成务”,所谓“立成器以为天下利”,所谓“百姓日用而不知”,都得到了实际的证明了。

其二,是要拉拢神农、黄帝、尧、舜入《易》的范围。《易》与伏羲的关系,在西汉初年已说起。他们发生关系的缘故,大约因为《易》的偶像成立的时候正是伏羲的偶像成立的时候(战国末、两汉初),故于无意中凑合了。(好像尧舜的传说发达时正值儒家兴起,黄帝的传说发达时正值道家 and 神仙家兴起,所以他们就做了这几派的教主。)但《易》的境域里仅仅有个伏羲还嫌不热闹,而且伏羲又不是儒家所十分崇拜的,应当再拉几个有名的圣王进去才是。恰好那时传说中的古史系统是把伏羲放在神农、黄帝、尧、舜们的上面的,于是便把神农、黄帝、尧、舜一齐请进,叫他们跟了伏羲的脚步走,而后圣圣传心,《易》的地位便更尊严了。

其三,是要破坏旧五帝说而建立新五帝说。旧五帝之说,自战国以迄两汉,都确定为黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜,但尧舜以有儒家的捧场,黄帝以有道家及神仙家的捧场,他们的势力历久不



衰。至颡项与帝喾二人,则偶像之成系因其为各民族的祖先(看上章《〈史记〉中各国先世表》可知)。到了西汉,民族既融合为一,没有这个偶像的需要,又没有思想家替他们开出些新国土来,他们的势力不由得不日就衰落了。然而那时的伏羲、神农的传说起得不久,正在社会上风行,惟以五帝久已定局,三皇也没有改组的消息,他们得不到一个正统的地位。本章的作者看准了这一点,大胆起来一次革命,拥戴伏羲、神农,放逐颡项、帝喾,使五帝的组织变成伏羲、神农、黄帝、尧、舜,个个都是当时有实力的。因为他拥戴的是“大的新鬼”,放逐的是“小的故鬼”,所以舆论翕然,不闻异议,而伏羲、神农的宝座遂至今不撤了。^①

对于《易传》,顾氏认为,《易传》中的历史观念与《易经》中的历史观念处于绝端相反的地位,《易经》中是断片的故事,是近时代的几件故事,而《易传》中的故事,却是有系统的,从邃古说起的。因此产生于西周初叶的《易经》中自然不会反映诸如尧舜禅让、汤武革命、封禅大典、观象制器这些儒家道统的观念,而著作时代至早不得过战国,迟则在西汉中叶的《易传》,则充满着伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武的事迹。由此说明《易经》与《易传》完全是两件不同的东西,它们的时代不同,所以它们的思想和故事也都不同。他对《周易》的考辨是其考证古史的一部分,其辨伪所得出的结论,在地下考古新发现的今天,有可商榷之处。但其不盲从古书,怀疑反思古史的方法论,无疑有着十分重要的现实意义。

第二节 闻一多的《周易》名物辨析

闻一多(1899—1946),湖北浠水人,原名家华,号一多。著

^① 参见《〈易系辞传〉中观象制器的故事》,第149—150页。

名文学家。早年就读于清华大学,曾参加五四运动,后留学美国,研究西方文学、美学等。回国后任教于中央大学、武汉大学、青岛大学、清华大学、北京大学、燕京大学等。与徐志摩主持《新月》杂志,创作新诗,倡导新文学。抗战胜利后,积极参加和平民主运动,1946年被暗杀。《周易义证类纂》为其易学代表作。他“以钩稽古代社会史料之目的解《周易》”,因此“不主象数,不涉义理”,而是“依社会史料性质,分类录出”。^①由此把《周易》分为以下几类:

一 易学名物的分类辨析

有关经济事类。器用,如泰卦九二“包荒用冯河不遐遗”。“包荒”即匏瓜。姤九五“以杞包瓜”,“包瓜”为匏瓜。鼎卦九三“鼎耳革其行塞”的“鼎”。初六“利出否”,“否”为“陪鼎”。中孚九二“我有好爵吾与尔靡之”,“好爵”为“玉爵”。涣九二“涣奔其机”,即“犹言文饰其几也”。机即几,宗庙设几。服饰,如履卦初九“素履”,履九五“夬履”,“素履”即丝履,“夬履”即葛履,丝贵葛贱。车驾,如革卦九三“革言三就”,“言”为“靳”削革之为,故谓之“革新”。《易》曰“革言三就”,正犹《礼》言“马纓三就”。革卦九五“大人虎变”,上六“君子豹变”,君车以虎皮为饰,大夫士车以豹皮为饰。革上六“小人革面”,“面”读鞮,革鞮车为饰车。丰卦六二、六四“丰其蔀日中见斗”,蔀即斗,车盖蔀斗。丰九三“丰其沛日中见沫”。姤初六“系于金柅”。田猎,如师六五“田有禽利执言无咎”,比九五“显比王用三驱失前禽邑人不诫吉”,明夷六二“明夷于左股”,六四“入于左腹获明夷之心于出门庭”。牧畜,如晋“晋康侯用锡马番庶昼日三接”,贲六四“白马翰如”,姤初六“有攸往见凶羸豕孚蹢躅”,大壮九三“羝羊触藩羸其

^① 《周易义证类纂》,载《十家论易》,第503页。



角”，九四“藩决不羸”，夬九五“苋陆夬夬中行”，夬九四、姤九三“臀无肤其行次且”。农业，如小畜上九“尚德载”，临六三“甘临无攸利既忧之无咎”，临“至于八月有凶”，六四“至临”，六五“知临”，上六“敦临”，坎九五“坎不盈祗既平无咎”。行旅，如节上六“苦节”，六四“安节”，九五“甘节”，复“朋来”，蹇九五“大蹇朋来”，九三“往蹇来反”，初六“往蹇来誉”，井“往来井井”。^①

有关社会事类。婚姻家庭，如蒙九二“子克家”，蛊初六、九三、九五“干父之蛊”，九三“干母之蛊”，六四“裕父之蛊”。宗族，如屯六二、贲六四、睽上九“匪寇婚媾”，屯六四“求婚媾”，震上六“婚媾有言”。封建，如屯“利建侯”。聘问，益九五“惠心勿问”、“惠我德”。争讼，如讼九二“不克讼归而逋其邑人三百户无眚”，噬嗑九四“得金矢”，六五“得黄金”。刑法，如比六三“比之匪人”，否“否之匪人”，涣六四“匪夷所思”，豫六二“介于石”，困六三“困于石”，解六五“君子维有解”，坎初六“习坎入于坎窞凶”，六三“险且枕入于坎窞勿用”，坎六四“樽酒簋式用缶纳约自牖”，坎上六“系用徽纆置于丛棘三岁不得凶”，鼎九四“基形渥”，睽初九“见恶人”，九四“遇元夫”。征伐，如姤上九“姤其角”，同人九四“乘其墉弗克攻吉”，大畜九三“日闲舆卫”，师初六“师出以律否臧”，中孚六三“得敌或鼓或罢或泣或歌”，坤六二“直方大不习无不利”。迁邑，如井“汔至亦未井羸其瓶凶”。^②

有关心灵事类。妖祥，如离九三“日昃之离不鼓缶而歌则大耋之嗟凶”，六二“黄离元吉”，坤上六“龙战于野其血玄黄”，旅上九“鸟焚其巢”。占候，如乾初九“潜龙”，九二“见龙在田”，九四“或跃在渊”，九五“飞龙在天”，上九“亢龙”，用九“见群龙无

① 参见《周易义证类纂》，第503—525页。

② 参见《周易义证类纂》，第524—537页。

首”，睽上九“见豕负涂载鬼一车先张之弧后说之弧匪寇婚媾往遇雨则吉”，损六五、益六二“或益之十朋之龟弗克违”。祭祀，如损初九“已事遄往”，六四“使遄”，大畜初九“利己”，随九四“以明何咎”，需“光亨”，损“曷之用二簋可用享”，晋初六“晋如摧如”，六二“晋如愁如”，九四“晋如鼫鼠”。乐舞，如豫“豫利建侯行师”渐上九“鸿渐于陆其羽可用为仪”。道德观念，如需上六、离初九“敬之”，履“错然敬之”，乾九三“君子终日乾乾夕惕若厉无咎”。^①

以上所分类主要是从《周易》本文出发，依材料说话，所以主观分析不多，但旁征博引，显示作者深厚的文字训诂功力。

二 别开生面的诠释

他通过对《易经》的剖析，提出许多前人注《易经》所未曾讲过的问题，对进一步理解卦爻辞有积极意义。兹举几例：

蒙卦六三爻辞“勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利”。王弼注、孔颖达疏均认为“见金夫”者，谓男者其刚阳，故称“金夫”，“不有躬”者，谓女者“先求于夫”，因而“不能保其躬，固守贞信”。宋以来的易学家解此条时，大都据此出发进行各种解释。但闻一多经过旁征博引的考证提出自己的看法，他怀疑“金夫”中的“夫”字为“矢”。《周礼·乐师》“燕射帅射夫以弓矢舞”，故书射夫为射矢，此矢与夫互伪之例。又“躬”当为“弓”，并字之误。金矢即铜矢，谓铜镞之矢。《孟子·离娄下篇》“抽矢扣轮去其金”，即去其镞也。《噬嗑》卦九四“得金矢”。《蒙》卦下坎互震，上艮互离，《蒙》六三即《噬嗑》九四，故皆云金矢。“不有弓”即无有弓。有矢无弓，不能射，故占曰“无攸利”。证明“金夫”乃“金矢”（铜箭头）之误，躬即“弓”，其正确含义应为“有了铜箭

① 参见《周易义证类纂》，第538—553页。



头,但没有弓(因而不能射)”。这爻是以弓箭作譬喻,说明不宜娶这女子。^①

小畜卦上九爻辞“既雨既处,尚德载,归贞厉”。易学史上对此有不同解释,如有的注家把“载”解释为“满载”(《象》:“德积载也”),有的解释为“运载”(孔疏:“取而运载”),都讲不通。闻一多考证,“载”应读为菑,即耕作栽种,全爻疑义,豁然得解。“德”,《子夏传》读“得”。载读菑。《诗·载芣》“俶载南亩”,笺曰“俶载当为炽菑”。《良耜》“俶载南亩”,笺曰“炽菑是南亩”。《尔雅·释地》“田一岁曰菑”。郭注曰“今江东呼初耕反草为菑”,即耕。德载读得菑,言雨后尚得施耕也。凡耕必待雨,卦辞“密云不雨”,谓初九,初九不雨,不得施耕,至上九而终得雨,故仍得耕。^②

豫卦六二爻辞“介于石,不终日。贞吉”,按《象》辞解释为坚守中正,像石头般的坚定不移。闻一多却旁征博引得出不同结论。他引《周礼·大司寇》“凡万民之有罪过而未丽于法,而害于州里者,桎梏而坐诸嘉石”,又引《司救》“耻诸嘉石”,《困》六三“困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶”。据于蒺藜,犹《坎》上六“置于丛棘”,狴犴之象,则“困于石”之石当即嘉石,困辱于石上。“介于石”介为价。《说文》:“价,忧也。”《方言》:“价,恨也。”忧恨与困辱义相同,“价于石”,亦犹“困于石”。然而坐石之期暂,至“不终日”则是过小而罚轻,故又为吉占。^③

剥卦六五爻辞“贯鱼,以宫人宠,无不利”,闻一多解释道:“以”犹“于”,“以宫人宠”犹言“于宫有宠”。“贯鱼”是一连串的

① 参见《周易义证类纂》,第507页。

② 参见《周易义证类纂》,第518—519页。

③ 参见《周易义证类纂》,第530页。

鱼群，“宫人”是个集合名词，包括后、夫人，嫔妃、御女等整群的女性，“贯鱼”是宫人之象，因为鱼是代替匹偶的隐语。依《易经》体例说，“以宫人宠”是解释“贯鱼”的象义的。李后主《木兰花》词“晚妆初了明肌雪，春殿嫔娥鱼贯列”，“第二句可以作本爻很好的注脚。它即令不是用《易经》的典，我们也不妨这样利用它”。^①此爻辞的意思是说，宫女嫔妃们像一连串的鱼群排列着，她们正在得宠，因此爻辞说没有什么不吉利。为了进一步形象阐释此爻大义，又引李后主的《木兰花》词“春殿嫔娥鱼贯列”加以说明。

又如井九三“井渫不食，为我心恻；可用汲”。旧说训渫为不停污，又读“心恻”为“行憾于诚”。闻一多认为，按《汉书·王褒传》注引张晏曰：“渫，污也。”是井渫犹初六“井泥”。心读为沁。《韩昌黎集》卷八，《同宿联句》“义泉虽至近，盗索不敢沁”，旧注曰“北人以物探水曰沁”。字一作深，《尔雅·释言》曰：“深，测也。”《商子·禁使篇》曰“深渊者知千仞之深”，上深训测，谓测渊者也，恻读测。此言井水污渫，为我沁测之，尚可以汲。^②

他对遁卦上九爻辞“肥遁，无不利”有以下解释：“《易经》说，‘肥遁，无不利’，我们不妨读肥为本字。而把‘肥遁’解为肥了之后再遁。那便是说一个儒家做了几任‘官’，捞得肥肥的。然后撒开腿就跑，跑到一所别墅或山庄里，变成一个什么居士，便是‘道家’了——这当然是对己最有利的办法了。”^③通过对此爻辞的解释，有力地鞭挞了那些饱食终日、无所作为的达官贵人。

闻一多对《周易》的考证，旁征博引，体现他对古籍的纯熟、

① 《说鱼》，《闻一多全集》卷一，第119页。

② 《周易义证类纂》，载《十家论易》，第506—507页。

③ 《关于儒·道·土匪》，《闻一多全集》卷三，第472页。



知识的广博,充分地利用传世文献,有许多发前人未发之处,这也与他以改造的眼光钻研古籍分不开。如果不是英年早逝,他必将会对易学的研究做出更大的贡献。



人文易学的崛起

义理易以发挥《周易》中的传统思想为主。近代受着西学的影响,义理易虽不乏囿于传统的微言大义,但也出现了以西方近代人文科学解释《周易》的新趋势,突出了其中的人文社会价值,使传统的义理易学向人文易学转变,赋予传统易理以新义,深化了《周易》的思想研究。郭沫若、熊十力乃人文易学之佼佼者。

第一节 郭沫若的研易新方法

郭沫若(1892—1978),号鼎堂。四川乐山人。文学家、史学家、思想家及革命家。1914年赴日本求学,五四运动接受马克思主义,从事文艺工作。1926年参加北伐战争,翌年被国民党通缉,不久参加南昌起义,加入中国共产党。1928年旅居日本,开始从事中国古代史和甲骨文研究。抗战期间及胜利后,先后参加救亡、民主运动,并创作多种史论、史剧。1949年后,历任政务院副总理、中国科学院院长、全国人大常委会副委员长等职。他对《周易》素有研究,主要著作有《周易时代的社会生活》(作于1927年,收入《中国古代社会研究》)、《周易之制作时代》(作于1935年,收入《先秦学说述林》与《青铜时代》)。他是最早以历史唯物主义为指导,从社会史领域探讨《周易》卦爻辞内容的大家。

一 对伏羲画卦、孔子作易的否定

关于《周易》的制作,郭沫若认为,《周易》是一座神秘的殿堂,这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。具体讲八卦有双重的神秘性,其一是生殖器的秘密,其二是数学的秘密。从八卦中可以看出古代生殖器崇拜的予遗。画一以象男根,分而为二以象女阴,所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。持这种观点的人,在郭沫若之前有钱玄同,之后有嵇文甫。从这一点可以看出他们的胆识都是超迈于前人的。古人数字的观念以三为最多,最神秘。由一阴一阳的一划错综重叠而成三,刚好可以得出八种不同的形式。这与洛书的由一二三四五六七八九配合而成魔方一样。数学的程度渐渐进化,晓得三三相重,八八相乘更可以得六十四种不同的形式了,于是数学的秘密更加浓厚起来,一百九十二片的长砖(阳爻)和三百八十四片的短砖(阴爻),便一片一片地都发出神秘的声音,神秘的天启来了。这便是重卦、系辞,这便是《周易》之所以产生。由于“后人要使儒教增加神秘性,要使儒教的典籍增加神秘性,要使典籍中已经够神秘的《易经》更增加神秘性,所以不能不更抬些偶像来装饰”^①。如《易传》作于孔子,《易经》成于圣人,这样“乌龟便成为神物”,文王、周公也不过和乌龟一样。

后来,郭氏又提出了“八卦是既成文字的诱导物”,认为,八卦非伏羲所画,“八卦是既成文字的诱导物,而其构成时期亦不得在春秋以前”。^② 八卦既不能出于春秋以前,所谓文王把八卦重为六十四卦,再系以卦辞爻辞的说法,不用说完全是后人的附会。八卦既利用了春秋时代的字体,《周易》的爻辞又利用了春

① 《周易时代的社会生活》,载《十家论易》,第10页。

② 《周易之制作时代》,同上,第60页。

秋中叶晋国的故事。《周易》的爻辞里面,如上文所述有利用春秋中叶晋事的痕迹,在思想上又多带着南方的色彩,且与南方色彩更加浓厚的《易繇阴阳卦》同出于魏襄王墓。关于这两种《易》的生成,我们可以得到一些明确的判断,便是《易繇阴阳卦》当是南方的人著的,而《周易》则可以有两种的推想。第一种是著了《易繇阴阳卦》的同一的南人到了魏,为迎合北方人的趣味起见,又另外著了一部繇辞不同的《周易》来。第二种是北方的魏、晋人模仿着《易繇阴阳卦》而自行著出了一部作品。但这两种的推想,由向来所有的《易》学传授的系统看来,是以第一种为近乎事实的。《周易》一书无论怎样不能出于春秋中叶以前是明白如火。因而在那儿浮游着的一些伏羲、神农、夏禹、文王、周公等的鬼影便自然消灭了。

关于《易传》,他认为孔子与易无关。《论语》中的“五十以学《易》”,据《鲁论语》作“亦”。“不恒其德,或承之羞”为恒卦九三爻辞,如认为《易》为孔子作,孔子说的不少话,只有这句与易共通,孔子的嫡传子思、孟轲等不提孔子作易。《易传》有“子曰”,《庄子》载孔子作易,庄子晚于孔子,由儒者附会。孔子时,易经还未构成,他的话被采用。《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》应是秦以前的作品。但《彖》、《象》、《系辞》、《文言》,却不能出于秦前。大抵《彖》、《系辞》、《文言》三种是荀子的门徒在秦的统治期间所写出来的东西,《象》是在《彖》之后,由别一派的人所写出来的。郭沫若对《周易》经传制作年代的看法是反传统的,受着当时疑古思潮的影响,对重新反思古书有建设意义。

二 揭示《周易》反映的社会生活

郭沫若尤其重视解易的方法。他站在唯物史观的立场,结合时代解释《周易》,对其中的理论问题进行了阐发。

他解易重视社会,不仅把它还原于它那个时代,而且还揭示



了其中所反映的社会生活诸方面。如视《易经》为“古代卜筮的底本,就跟我们现代的各种神祠佛寺的灵签符咒一样,它的作者不必是一个人,作的时期也不必是一个时代。全体六十四卦,三百八十四爻。卦有卦辞,爻有爻辞,合乾卦的用九,坤卦的用六,一共有四百五十项文句。这些文句除强半是极抽象、极简单的观念文字之外,大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来,我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”^①。《周易》卦爻辞“除强半是极抽象、极简单的观念文字之外,大抵是一些现实社会的生活”,坚持了以社会存在说明社会意识的社会分析方法论原则。他例举生活诸项:渔猎有屯、师、比、履卦,牧畜有大畜、离、大壮卦,商旅(交通)有旅、震卦,耕种有乾、剥卦,工艺(器用)有需、坎卦等。从上面所述的生活的基础看来,可以知道《周易》的时代是由牧畜转化到农业的时代,牧畜还是生活的基础,如农业、手工业、商业,才仅见一些萌芽。

他根据摩尔根古代社会的研究成果探讨《周易》所映的当时社会结构。家族关系在《易经》中群婚的遗习无可考见,惟偶婚的痕迹则俨然存在,如小畜、大过卦中有所反映。这偶婚的遗习从母系制度残存可得到旁证,如男子出嫁(屯)、女酋长的存在(晋)。除这残存的母系制度外,当时家族制度已向父系推移,包括男子可以娶妻并蓄妾,女子可以出嫁并且媵嫁,子可以承家。随着生产日渐发达,私有财产权的安定,便不能不有刑的发生,政治组织开始出现。当时政治组织有下列各种阶段:天子、王公——大君——国君、武人(师)、臣官、史巫。这是当时的政治上的位阶,国家的雏形是约略具备了。政治机关的行政事项有

^① 《周易时代的社会生活》,第13页。

享祀、战争、赏罚。当时已经有国家刑政的成立,阶级在理论上是必然存在,而在事实上也公然存在。经文里面除上举政治上的位阶即天子、王侯等之外,还有一般抽象的社会上的阶级,那就是大人、君子和小人。阶级结构形式有大人、天子、王侯、君子、武人、史巫,小人、邑人、行人,刑人、臣妾、童仆。大人、君子是支配阶级,小人、刑人是被支配阶级。

对社会生活诸方面,他尤重视精神生产,“产业由渔猎牧畜渐渐进化到农业的途中,生产日繁,原始的宗法社会一族一宗的统摄不能胜其烦琐,于是造产者财产的私有权便因以成立。私有权一成立,在同一的单位中自然不能不生出造产者与卫产者的分业出来,于是而国家的基础便因以确定。国家的基础是建设在阶级的对立上。那时的阶级国家显然是奴隶制的组织,支配者即为奴隶所有者,与这样的社会情形相应,自然也有它的意识上的表现”^①。这些意识主要有宗教、艺术、思想等。《易经》全部就是一部宗教上的书,它以魔术为脊骨,以迷信为其全部血肉的。至上神的观念在当时是已经有了。八卦是天人之间的通路,龟便是在这通路上来往着的宣传使者。所有人的祈愿由它衔告上天,所有天的豫兆由它昭示下民,一切的吉凶祸福都可前知。《易经》中所能寻出的当时艺术有跳舞、装饰、雕塑、音乐,这种艺术是与当时的物质生产、时代生活相应。

三 《周易》蕴含的辩证法思想

郭氏把辩证的观点引入易学研究,着重探讨了《周易》中所蕴含的辩证法。他说:“八卦的基础本来是建立在男女两性的象征,在上面我已经说过。所以《易经》的观念就根本是阴阳两性的对立。一切万事万物都是由这样的对立而成,所以我们在《易

^① 《周易时代的社会生活》,第29页。



《易》中可以找出不少的相对立的文字,就是吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等。八卦是四对相对立的现象,六十四卦又是三十二对相对立的事物。就这样宇宙是充满矛盾。”^①他把这些矛盾看成是相反相成的,结果是得出一个公式,就是“小往大来,大往小来,无平不陂,无往不复”,就这样便生出变化。宇宙整个是一个变化,是一个运动,所以统名之曰“易”——“易者变易也”。如乾卦,龙起初是潜伏的,渐渐现在田里了,渐渐跃在渊里了,渐渐为云为雨而飞在天上了,再进便到了高亢的地位,便不得不有悔。宇宙的发生、成长、毁灭,大概就是这个样子。

他发挥《易传》的辩证法,认为它把万物的生成归于天地的对立,把国家的成立归于民众因食物的斗争,这已经和“天造草昧”,“天生蒸民,作之君”的见解是完全不同的。师众之所比集,大概就是原始公社社会,即国家的雏形,物立然后有礼,大概就是国家的刑政的开始。由国家与国家的对立,暂时虽然得着小康,结果终归于互相兼并,于是由小国而集成大国。到这时候才有种种分工易事的经营,产业上大有可观,所以才渐渐生出文化的装饰出来。这是由野蛮进入文明的畛域,天下太平了。但是太平的时期终究有穷尽的时候。这是因为社会的内部含着矛盾,由于有矛盾,泰必否,否必泰,复必剥,剥必复。人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的。在母系社会,只有夫妇,没有父子的关系。在父系社会,国家未成立以前,只有父子,没有君臣关系。所以国家是逐渐产生出来的,礼仪也是逐渐产生出来的。这些进化又是连环的,他们把世界看成进化,而且进化的痕迹是取的连环形式,这是值得我们注意的。一切都有个尽头,一切都没有绝对的尽头;一切都是相

^① 《周易时代的社会生活》,第35—36页。

对,一切都不是绝对的相对;相生相克,相反相成,这样进展起来。像这样于事物中看出矛盾,于矛盾中看出变化,于变化中看出整个的世界,这种辩证的观点散见在《易传》各篇中。^①

他对《易传》的辩证法也提出以下批评。《易传》把《易》的辩证观展开了,它是约略探寻着自然的理法。它的思辩可归成三个定式,“天下同归而殊途,一致而百虑”,“阴疑于阳必战”,“刚柔相推而生变化”。尽管《序卦》对卦名所作的解释不一定是作《易》人的原旨,但其思想是进化观。假使向前更进一步,可以导引出一个必然的革命的实践,就是顺着自然的理法,扶植弱者、被支配者,促进战斗,促进变化。然而它没有走到这一步,却把方向转换了。辩证法主张,一切都有生成,一切都有毁灭,天下没有一成不变的东西,这是自然观。从自然观转到实践上就把自然过程更改了。知道大的去了,小的一定会来,陂的平了,平的也一定会陂;目的是要一成不变,不去不来;要不去不来,那就要不大不小,不平不陂;要不大不小,不平不陂,那刚刚是只有中道了,就是所谓“中行”。于是乎而一切都静止了,辩证法也就死灭了。所以说“易者不易也”。这一“不易”下去,于是乎鬼神及鬼神的化身便永久支配着世界,而宇宙便成了五百七十六片长短的砖块。所以《周易》的实践伦理,结果是折衷主义“各正性命,保合太和”,改良主义“哀多益寡,称物平施”,机会主义“损益盈虚,与时偕行”。亢龙有悔的时候,接着就是“见群龙无首吉”,叫你不要发展到尽头,这是儒家的“根本义”。《易传》的折衷主义与《大学》、《中庸》可相互参证。另外,《易传》又讲神道设教,肯定鬼神、享祀、卜筮,这是有意识的愚民政策。^②

郭沫若以唯物史观和辩证法来分析《周易》,与传统的解

① 参见《周易时代的社会生活》,第41—44页。

② 参见《周易时代的社会生活》,第45—55页。



《易》方法相比,确实新颖独到,可以说是方法论上的创新,并对以后的易学研究产生了重大的影响。当然也应该注意到《周易》作为中国古代的文化典籍,其所蕴含的思想有自己的特色,后人研究它也应该充分考虑到这一独特性,切莫简单地套用西学机械剪裁,这样便不会理解其中的奥义。

第二节 熊十力的易学哲学

熊十力(1885—1968),原名升恒,字子真。湖北黄冈人。哲学家、教育家。1902年,在武昌参加日知会,开始从事反清活动,遂被清廷通缉。1911年参加辛亥革命,后又加入孙中山领导的护法运动。20年代转入学术界。1920年经梁漱溟介绍去南京支那内学院从欧阳竟无学佛学,不久又转佛入儒,写成《新唯识论》,批驳其师的佛学思想,师生从此断交。观其一生,以儒家为治学归指,著述丰厚。易学代表著有《乾坤衍》。此书虽抄写影印于1961年,但熊氏易学思想早在二三十年代形成。他在《乾坤衍》中说:“四十岁后,舍佛而学《易》,平生思想变迁,以此番为最大。”《乾坤衍》可以说是他几十年治易的集大成,因此以下主要根据《乾坤衍》来探讨一下他的易学哲学。他的易学主要包括辨伪与义理两个部分,其辨伪与纯粹考据不同,而是为义理服务的。

一 十翼出,《易》乃为哲学之书

对《周易》进行辨别真伪的工作。熊氏早在1947年出版的《十力语要》中,就坚称《周易》的“十翼”必出于孔子无疑。尝谓《易》无“十翼”,则象数虽流传不失,亦只是占卜之书,有何价值?唯“十翼出,而后《易》乃为哲学思想之书,孔子所以为哲学之宗。

盖亦在此”^①。在《乾坤衍》中,作者进一步提出《周易》有真经和伪学之区别,说:“孔子后学分派,各各自称为真孔。由此可知各派必将孔子之六经,各就其所取与所舍者,尽力改窜。发扬其所取之部分,必删削其所舍之部分,以为其自称真孔之实证。”而“凡改窜正经者,对于其所舍之部分,不得不留存极少数文句,以隐示己之所由改作。至于己所取之部分,则极力铺张,欲以遮掩或淆乱己所欲舍之方面,而使相反之义,在己所改窜之文字中,将换其本义,而与己之所改定者,几不可辨”。^②那么是谁伪造了《周易》?他认为是“六国时小儒,造文王作易之谣,隐示孔子之《彖》、《系》等作,是继述文王。此乃诬圣也。(圣指孔子。)又改变孔子《易经》原文,以成伪经。是毁灭孔子之经也。马迁伪称孔子之《彖》、《系》等作,是序述伏羲意旨。刘向与子歆,诡称文王重卦,及作上下篇。班固宗之。其诬圣毁经,更甚于六国时人”^③。真经是由孔子五十学《易》后阐述的大道,由子游、子夏传下,后在秦汉间湮没。伪经是六国小儒传下的,由孟子、荀子承续,后经历代儒家篡改,歪曲了孔子的原意。

他对伪《周易》经进行分析。伪《周易》以古术数家言为主。伏羲作八卦后,术数家即利用,以作为卜筮的经典。八卦为术数家所乱,既是伏羲的大不幸,亦是古代思想界的大不幸。吕政将吞六国之时,天下祸乱甚惨。诸子百家向来无革命思想,儒家大家学派,其势已式微,术数家盛行。孔子之《周易》湮绝。汉易大兴,其所传之易以术数为主,信有天帝,拥护统治,至清代的汉宋之争,要不出其范围。伪《周易》的谬误具体表现在:其一,古术数之《易》信有天帝。中国先民笃信有主宰宇宙的上帝,虽不以

① 《十力语要》卷一。

② 《乾坤衍》,载《十家论易》,第685—686页。

③ 《乾坤衍》,载《十家论易》,第774页。



上帝为其意中空想之物,但以为太空至高的大圆(《说卦传》曰:“乾为天。为圆”),即是上帝的形体。其二,术数之《易》,其言阴阳二气。以乾为阳气,以坤为阴气,本是宗教之迷谈,又推阴阳二气之源,以为是天帝之德用。其三,古数术家之《易》以保守君主制度、拥护统治,为万古不易之常道。如“乾坤五贵二贱,故定位也”等,此乃中国宗法社会时期的教条。其四,古术数家为占卜而取象,可免于杂乱之失,已非伏羲本旨。^①

对孔子所传的《周易》真经提出己见。孔子作《周易》本是解决宇宙人生诸大问题。仰观、俯察,远取诸物,近取诸身,积测积验之所获,而完成其致广大、尽精微之德业,发为学说,而作《周易》。虽然卦辞、爻辞采用旧文,而变为新义。从《易》象发展三个时期也能看出孔子之易的真谛。伏羲观万物而悟得阴阳变化,因而作八卦,直取天、地、雷、风、水、火、山、泽等象,欲人因象,而体悟变化之理,此为第一期。上古术数家利用八卦为占卜经典,其设问吉凶,取象渐多,此为第二期。孔子作《易》,始扫尽术数,发明内圣外王之大道。伏羲画卦只有六十四卦,三百八十四爻,而不必有辞。卦爻之有辞,当始于古占卜家。孔子作《易》,其卦辞、爻辞大概有采取旧辞而修正以变其义,也有新造之词。采取旧辞而改其义者,因每卦必有《彖》辞,以断定一卦之义。又有《彖传》以发挥《彖》辞之宗旨。《彖》辞既定,则卦爻辞之义旨皆与其一贯。《彖》辞有采取旧象修正的,亦有自取之象。但孔子虽用象之名,而实变为譬喻。此与占卜家取象根本不同。^②

① 参见《乾坤衍》,第774—790页。

② 参见《乾坤衍》,第791—794页。

二 《易》明内圣外王之道

关于《周易》义理,熊十力指出其为内圣外王之学。他写道:“自伏羲画卦,而术数家利用之,以为卜筮之书。至孔子出世,读伏羲之卦,而感发兴趣。董理其平生仰观、俯察,远取物,近取身,以及周流列邦,种种经验,始作《周易》,创明内圣外王之道。自天地开辟以来,未有此盛事也。”^①孔子作《易》,改变术数家的易学观,把作为卜筮之书的《易》,转变为蕴含内圣外王之道的《易》,此乃为易学史上的革命。那么什么是内圣与外王呢?“内圣者,深穷宇宙人生根本问题,求得正确解决。笃实践履,健以成己。是为内圣学。外王者,王,犹往也。孔子倡明大道。以天下为公,立开物成务之本。以天下一家,谋人类生活之安。此皆依于大道,而起作为。”^②内圣外王也即是成己成物,“成己,则由格物致知,而上穷万有之原,反观我生之真。以其知识之所及,彻悟之所至,征验于日用作为之际,期于道德,智慧,知识融成一片”,“成物,明大公之正则,立均平之洪范。建人类共同生活之制度”。^③内圣外王、成己成物又是统一的,“故个人成己之学,不可为独善、自私之计,而成物为至要矣。然己若未成,又何以成物?故内圣外王,其道一贯”^④。成己为内圣,成物为外王,成物离不开成己,这是返本,成己又以成物为要,这是从内圣开出外王,肯定孔子易学的真谛是创内圣外王之道。

他认为,孔子的内圣外王之学的纲要尤其表现在《周易》乾坤二卦上,因此着重对《周易》中乾坤两卦的义理要旨加以推衍阐发。对传统易学的态度,他批判汉易、宋易,认为汉儒主张尊

① 《乾坤衍》,第768—769页。

② 《乾坤衍》,第683页。

③ 《乾坤衍》,第863页。

④ 《乾坤衍》,第683页。

天命,宋儒提倡忠君主,违背孔子大易精神。王弼提出“以无为本,有生于无”的命题,熊氏改造“以无为本”的思想,把乾坤一元作为万物产生的本原,回答了万物如何产生的问题。又汲取王夫之“乾坤并建”易学。王氏认为“阴阳不孤行于天地之间”,“乾坤并建于上,时无先后,权无主辅”,这是对古代所谓《周易》以乾为首传统解释的否定。视易体系之首是“乾坤并健”,指出“乾坤与《易》相为保合而不可破”,“无有乾而无坤之一日,无有坤而无乾之一日”,“独乾尚不足以始,而必并建以立其大宗”。熊氏自称其年轻时十分喜欢王夫之易学,对其内圣外王之道服膺。他在《乾坤衍》中继往开来发展王夫之的易学,认为王夫之的乾坤并建的提法有二元论倾向,并以乾坤一元论代替乾坤并建说。

他认为,“《周易》辩证法之最特殊,而又最精密处”,不是乾坤之间相反相成的“根本原则”,而当以“乾阳统坤阴,坤阴承乾阳”这一“最大原则”。乾《彖》“大哉乾元,万物资始”,坤《彖》“至哉坤元,万物资生”为孔子本人之作,其中蕴含的乾坤一元论思想是孔子真经之大义。其内容是内圣之学与外王之学,前者解决宇宙人生诸大问题,后者解决社会政治问题。他通过分析得出以下几条结论:“一、体用不二。易言之,即是实体与现象不可离之为界。二、一元实体之内部,含藏复杂性。非单独一性,可成变动。三、肯定万物有一元。但一元即是万物自身本有之内在根源,不可将一元推出于万物以外去。宗教家之上帝,超越于万物之上,而别为一世界,以统万物。哲学家建立实体,以说明万物所由始者,其持论感杂于神道,则其过失亦用于宗教。孔子《周易》,摄一元,以归藏于万物。于是万物皆为造化主公。万物皆有自生自离之力,皆有创造一切之威权。四、宇宙万有,从无始,以趋于无尽之未来,是为发展不已的主体。哲学方法,当以综观大全为主,而分折之术,可以兼用。西学唯心,唯物之分,

是剖割宇宙，逞臆取舍，不应事理。五、乾坤之实体是一。而其性互异，遂判为两方面。乾坤，两性之异，乃其实体内部之矛盾也。乾主动开坤，坤承起化，卒乃化除矛盾，而归合一。宇宙大变化，固原于实体之内部有矛盾。要归于保合太和，乃利贞。六、孔子之外王学。”^①

前五条是内圣之学，所要解决的是宇宙人生问题，大体包括，其一，宇宙的本体是一元的。此一元非同一，而是两种事物的相辅相成的统一，实体与现象体用不二，它们存在于万物之中，因此统摄万物，万物又皆由此引出。其二，发展演进。事物的发展虽说在于其内部的矛盾运动，但最终归结为合和，仇必和而解，而非斗必斗到底。这与西方讲的唯物唯心、辩证有所不同，大体反映中国古代哲学的特色。第六条讲外王之学，“外王学所发明者，即社会政治根本问题，要在‘首出庶物’，消灭统治而已。庶物，犹言庶人或庶民。圣人作易，创明大道，为万世开太平。余谓‘首出庶物，万国咸宁’者。万国，犹言全世界。庶物，谓万物民众。民众久受压迫，今乃万国同觉，首出而革命，合力推翻统治，本天下为公之道，开大众互助之基。故万国皆安也”^②。在他看来，外王之学以经世致用为圭臬，孔子作传原意如此，后来汉儒将这句话解释为“阳气为万物之所始，立君而天下宁”，宋儒又篡改引申为“天为万物之祖，王为万邦之宗，乾道首出庶物，而万汇亨。君道尊临天地，而四海从”^③，使这句具有革命、民主思想内容的《彖》传遭到误解。他试图还孔子易学的历史真面目。

他以乾卦诸爻为例阐释内圣外王之学，写道：“乾道，从潜隐

① 《乾坤衍》，第 862—863 页。

② 《乾坤衍》，第 887 页。

③ 《乾坤衍》，第 886—887 页。

中显发,以至于乎盛大。生命、心灵,从隐微中显发,以至于乎盛大。甚至万物万事,无不由隐而显。《乾》卦初爻,揭此广大义蕴。学者于仰观俯察,远取诸物,近取诸身之际,随处体会此旨焉,可也。二爻,‘见龙在田’之象。则以龙由潜伏而出见于地面。比喻生物初出现,生命即从闭塞的物质层,骤然出潜而著明也。三爻,则以人之成为君子者,犹如龙有健德。故以之比喻生命、心灵,从物质层,破除固闭而出,惟奋战乃可成功,是以乾乾者,健而又健,奋战之谓也。四爻,‘或跃在渊’之象。则以生命之跃进,亦不无障碍。譬如欲高跃乎天,而又退处于渊,如自拔物以往,经无数跃进,而至高等动物,生命已盛矣。而犹未至泰极顶。即欲跃而仍在渊之象。五爻‘飞龙在天’。则以比喻生命力之飞跃,达于最高,即在人类出现之时。人类能以自力,发展其生命、心灵而扩大之。故有飞跃在天之象,六爻居上,不复言生命者也,则生命穷尽故也。”^①第一爻生命、心灵从隐而显发,第二爻生命、心灵突破物质层初现,第三爻生命、心灵健壮成长,第四爻生命通过多次后退与跃进更加成熟,第五爻生命飞跃,出现人类,人类自身的发展,使其生命、心灵不断升华,第六爻生命穷尽。通过对乾卦六爻的递进分析,描绘了生物由低级到高级的进化过程,涉及宇宙人生诸问题,此乃所谓的内圣之学。

从外王之道角度解释乾卦诸爻辞:“《乾》卦初爻,潜龙之象,表明庶民久受统治阶层之压迫,处卑下无可动作。故以‘潜龙勿用’为譬。二爻,‘见龙在田’,则以庶民因先觉之领导,群起而行革命之事。如龙出潜,而见于地面。三爻,‘终日乾乾’,言君子志乎革命大业,必自持以健而健,不忘惕厉。四爻,‘或跃于渊’,此言举大业者,屡经胜败,或跃上天,或退坠在渊,此皆势所必有。五爻,‘飞龙在天’。则以革命从艰难中,飞跃成功。统治阶

① 《乾坤衍》,第871页。

级被消灭，一国之庶民，从此互相联合，共为其国之主入。”“《乾》之上爻，明明断定君主制度无可维持之理。其曰‘亢龙有悔’。此言为大君者，处穷高之地，无所能为。非自退不可。不退，必招亡灭之祸，故曰有悔。”^①体现了反对君主专制的革命思想，如第一爻“潜龙”表示庶民受统治阶层压迫而不反抗，第二爻“见龙在田”表示庶民在先觉领导下革命，第三爻“终日乾乾”表明君子以革命为志向，时刻保持警惕，第四爻“或跃于渊”表示革命胜不骄败不馁，第五爻“飞龙在天”表明革命成功当家做主，第六爻“亢龙有悔”是孔子“断定君主政治制度无可维持之理”，知道任何制度不可能长期存在，就必须变，“穷则变，变则通，通则久”，只有这样社会才能不断发展。

因乾坤一元，其解坤卦也阐述了外王之学。如释五爻“黄裳，元吉”说：“黄者，中色。古代天子之衣，其色黄。裳者，服之施于下体者也。裳而黄色，则是下民起而夺天子之权与位。用天子之服色。盖古代以天下最大多数之人民，皆卑微至极，名之曰下民。故取裳，为人民卑下之象。而下民用天子之服色，则是下民群起革命，废除天子制度，消灭统治阶级。下民一齐伸出头来，共主天下事，而过去天子之权与位，今为大众所共有。故取‘黄裳’之象也。‘元吉’，犹大吉也。”^②“黄裳”中的“黄”为天子衣色，“裳”为庶民衣色，衣裳黄色是庶民用天子的服色，说明庶民革命推翻君主制度、统治阶级，成为天下的主人，并参与国家的管理，因此大吉。

三 研《易》旨在重建中国人的宇宙观、人生观

熊十力的易学是内圣外王之学，其以哲学为基础，以经世致

① 《乾坤衍》，第892页。

② 《乾坤衍》，第893页。

用为目的,具有鲜明的济世救国色彩。他研究易学主要是从思想上找到中华民族长期停滞不前的根源,并借助孔子阐发其改造社会、变革社会的思想。他是在辛亥革命后研讨易理的,代表了中国知识分子从传统出发,对民主革命的反思和探求,古老的易理,在他那里被赋予了时代的意义。

熊十力坚持“孔子作《易》”观点,旨在抬高《易经》的权威地位,他称赞道:“大哉,《易》也,政治社会之理想,宏富无匹。春秋改制,周官法度,皆自《易》出。治社会学者,何可不取则于斯!”^①熊十力以《易》为依据,概括群经的政治社会思想,提出九大基本准则:“一曰仁以为体,二曰格物致用,三曰诚恕、均平为经,四曰随时更化为权,五曰利用厚生本之正德,六曰道政齐刑归于礼让,七曰始乎以人治人,八曰极于万物各得其所,九曰终之以群龙无首。”^②这是熊十力期望国人通过读经树立的政治思想纲领,以之改造社会,振兴国家,强国富民,最终实现世界大同。他对《周易》“群龙无首”所作别开生面的诠释,可见一斑:“无首者,至治之隆,无种界、无国界,人各自由,人皆平等,无有操政柄以临于众庶之上者,故云无首。”“群龙无首之治,人类最高欲望也。”^③后来在《乾坤衍》中,一再阐述此思想。不难看出,这位辛亥革命志士,总想把自己的理想,同《周易》的某些思想契合。他可能从未反问自己,“无种界、无国界,人各自由、人皆平等”的思想,能否成为孔子倡导“群龙无首”之本意?

熊十力评判了历代易学家,唯一受到他崇敬的,就是明末清初的王船山。熊十力推崇他的《周易内传》和《周易外传》,写道:“船山易内外传,宗主横渠,而和会于濂溪、伊川、朱子之间,独不

① 《读经示要》卷二,第32页,台湾广文书局,1979。

② 《读经示要》卷一,第58页。

③ 同上。

满于邵氏，其学尊生以箴寂灭，明有以反空无，主动以起颓废，率性以一情欲，论益恢宏，浸与西洋思想接近矣”^①。熊十力认为船山最大的功绩在于“依据大易重新建立中国人之宇宙观与人生观”^②。熊十力认为船山易学犹有未备之处。他继船山之后撰写《新唯识论》的目的，正是要对孔子大易思想重加申论。写道：“二千年来，《易》之大义，湮灭已久。晚明王船山作《易外传》，欲振其绪，然于体用之义未融，情性之分莫究，天人之故犹未昭晰，羽翼大易，疑于弗备。《新论》之作，庶几船山之志耳。”^③

《读经示要》作于1944年。十力先生斯时教导读经，强调读《易》，指陈易学源流，批判汉易和宋易，厚责清儒，实乃当时时代精神的召唤。盖欲唤起国人“重建中国人的宇宙观与人生观”，激发民族精神，奋励爱国之志。十力先生要语一则，可视其为处世为人之宣言：“儒者当昏乱之世，其志气，上同于天；其前识，远烛未来，而知当时之所趋，孰为迷途失道以亡，孰为开物成务而吉。其定力，则独挽颓流而特立不惧；其大愿，则孤秉正学以烁群昏；百兽踴躍，而独为狮子吼。”^④伟哉！斯言，是乃长江易学家熊十力伟大人格之召唤。

① 《读经示要》卷二，第133—134页，台湾广文书局，1979。

② 同上。

③ 《读经示要》卷三，第49页。

④ 《读经示要》卷一，第118页。



第十八章

易古史观的滥觞

易古史观指借《周易》说史事或以史证易。传统易学中曾广泛地利用历史来佐证《周易》，宋代的杨万里就是其主要代表之一。入清以来，引史证易者也不在少数，如王夫之、钱澄之、张尔岐、朱骏声等。近代以来，治易者把社会学、进化论等引入《周易》，说明其中的历史观，赋予易古史观以新义。沈竹初、章太炎、胡朴安引史证易，卓有成就。

第一节 章太炎的易古史观

章太炎(1869—1936)，名炳麟，字枚叔，号太炎。浙江余姚人。出身书香门第。精通儒家经典。曾游学日本，参加同盟会，积极投身辛亥革命。后转入专心讲学，研究中国传统文化，对文字学、声韵学、经学及诸子百家均有精深造诣，成为提倡尊孔读经的国学大师。著述甚丰，其易学著作有《易论》、《八卦释名》、《与吴检斋先生论易书》等。在其《历史之重要》讲演中，声称《周易》“实历史之结晶”。他说：“至于《周易》，人皆谓是研究哲理之书，似与历史无关，不知《周易》实历史之结晶。今所称社会学是也。乾坤代表天地。序卦云‘有天地然后有万物’，故乾坤之后，继之以屯，屯者草昧之时也。即鹿无虞、渔猎之征也，匪寇

婚媾，掠夺婚姻之征也。进而至蒙，如人之童蒙，渐有开明之象矣。其时取女，盖已有聘礼，故曰见金夫不有躬，此谓财货之胜于掠夺也。继之以需，则自游牧而进于耕种，于是有饮食燕乐之事，饮食必有讼，故继之以讼，以今语译之，所谓面包问题，生存竞争也。于是知团结之道，故继之以师。各立朋党，互相保卫，故继之以比。然兵役既兴，势必不能人人耕种，不得不小有积蓄，至于小畜，则政府之滥觞也。然众人归往强有力者以为团体之立，故曰武人为于大君，履帝而不疚，至于履，社会之进化，已及君主专制之时代矣。泰者上为阴下为阳，上下交通，故为泰，否者上为阳下为阴，上下乖违，故为否，盖帝王而顺从民意，上下如水乳之交融，所以泰也，帝王而拂逆民意，上下如冰炭之不容，所谓否也，民为邦本之说，自古而知之矣。自屯至否社会变迁之情状亦已了然。故《周易》者，历史之结晶也。”^①

他不同意那种认为《周易》为哲理之书，与历史无关的观点，肯定其为历史的结晶，也就是近代西方所称的社会学。乾坤代表天地，有天地然后才有万物，也有了人类，其后诸卦辞爻辞依次反映人类进化的历程，大体包括了文化史上所说的三个时期：其一，蒙昧时期。此时人们过着渔猎生活，并实行抢婚习俗。随着人类的发展，开始走向开化，此时婚姻有礼聘，重视财货。其二，野蛮时期。人类由游牧进入农业，于是有固定的农作物。农作物出现后有生存竞争，有生存竞争后，懂得相互团结，组成军队。由团结很可能出现朋党。兵戎相见后，人不能耕种，不得不小有积蓄。其三，文明时期。人类小有积蓄必须加以管理，由此有了政治组织，其执行着强有力的管理职能，历史上出现了君主专制时代。在这个时代里，君民关系是社会的基轴，关系处理好，则国泰民安，反之，则家破人亡。章太炎只从乾坤两卦谈至

① 《历史之重要》，转引自胡朴安《周易古史观》自序二，上海古籍出版社，1986。



否卦,以下没有论及,但大体反映了他《周易》古史观的基本精神。若依此逻辑推演,相信更为详细、系统的古史观定会展示在面前。

第二节 胡朴安的易古史观

胡朴安(1878—1947),名韞玉,安徽丹溪人。早年参加民主革命,曾结识章太炎、柳亚子、于右任等人,参加《国粹学报》、《民立报》等报刊工作,又参加南社。晚年著书立说,重病缠身而不辍。主要易学著作有《周易古史观》、《周易人生观》等。《周易古史观》一书系统地论述了关于易的古史观。他是近代以来引史证易的代表人物。

自来说易者大都以卦爻为主,离开卦爻即不能说。胡朴安这部《周易古史观》完全把卦爻撇开,认为画卦并非抽象,而是未有文字之前的符号,此符号代表着具体的事物。《系辞传》有“古者庖牺之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”,他认为“通神明之德”是记录思想,“类万物之情”是记录事物,上古时人把卦当成符号使用,相当于后来的文字。《乾凿度》以八卦为八字,其实八卦不仅为天地风雷水火山泽的符号,推而广之,更为一切事物的符号。作为事物的符号,或一卦一爻为数十事物的符号,如文字的假借。或各卦各爻共为一事物的符号,如文字的转注。要之,在未有文字之先,古人必以卦爻为一切思想事物符号之用。看每卦大象,如云雷屯,山下出泉蒙之类,只是借震雷坎离为屯的符号,而各爻并无雷云之义。艮山坎水为蒙之符号,而各爻并无山水之义。其初二三四五上者是记录的次序,其他六十二卦皆如是。《周易》是有文字以后之记载,其用卦为符号,犹今日卷册的标记,无他义。

《周易》作为有文字的记载,所反映的事实是有历史根据的。在他看来,六十四卦所记之事,衔接而下,毫无前后凌乱之处,且每卦爻辞皆秩然有序。而“已日乃孚,先庚三日,后庚三日”,皆与《尚书·武成》相合,断非偶然之事。“西南得朋,东北丧朋”,“利西南,不利东北”,“东邻杀牛不如西邻之禴祭,实受其福”,皆以西南为周,东北为殷,亦断非偶然之事。根据《诗经》中《周南》、《召南》考见古时之家庭,而皆与《周易》咸、恒、家人、睽等卦合。“六经皆史,章实斋是一句空言,必如是实实在在佐证出来,与人共见,始得与人共信也。”^①本此,他把古史与《周易》结合起来,借《周易》系统地阐述了古代进化的历史(也可以说以古史来说明《周易》),从《周易》角度为章学诚“六经皆史”这句名言提供佐证。

他对《周易》各卦“本序卦之说,于古史立场而解说之”^②。在这里,乾坤两卦是绪论,既济未济两卦是余论。自屯卦至离卦为草昧时代至殷末的历史,自咸卦至小过卦为周初文、武、成时代的历史。

乾坤两卦是易之绪论。他对“元亨利贞”解说:“‘元亨利贞’四字是《周易》卦辞记事之总符号,六十四卦只有六卦无‘元亨利贞’字。‘元亨利贞’四字俱全者七卦,有‘元亨利’者一卦,有‘亨利贞’者十一卦,有‘亨利’者四卦,有‘亨’者八卦,有‘利贞’者九卦,有‘利’者十卦,有‘贞’者两卦。卦辞之‘元亨利贞’四字可谓《周易》纪事之重要符号。盖卦辞简单,而此四字可包括种种之意义,但其包括虽多,而要不外乎《文言》。”^③元亨利贞是《周易》卦辞记事的总符号,六十四卦中大多都有元亨利贞(或

① 《周易古史观》卷首,《自序》二。

② 《周易古史观》卷首,《自序》。

③ 《周易古史观》卷首,《总说》。



全部,或个别),而乾坤两卦元亨利贞四者俱全,当然为《易》的绪论。

《文言》有“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也”四语。他认为,凡卦辞中有“元亨利贞”字,皆可本此义解说。下如:

何谓“善之长”。生为善,杀为恶。《公羊传》何休注云“元者气也,无形以起,有形以分”,乾有生物之气,生有矿物、植物、动物,乃至人类,凡充满于天地之间的物种皆元气所生。君子本此生物之心,可足以长民,因此《文言》说“体仁足以长人”,仁即草木之仁,为生之始。乾之德至元,已有人群的首领。

何谓“嘉之会”。会就是人类交通之谓。由二人以上进行交通渐成为小团体,由二小团体交通渐成为大团体,由二大团体交通渐成为国家,国家成立由二人以上交通开始。亨为通,通也即人类交通之谓。交通是人类的本能,亦即国家的原始,君子本此人类交通的本能而成立国家。因此,《文言》说“嘉会足以合礼”,礼与政治、法律、教育合而为一,乃立国之根本。乾之德至于亨,已有国家组织。

何谓“义之和”。“义”本作谊,谊即宜。宜于此不宜于彼不能称之为利,宜于彼不宜于此也不能称之为利,必须两利俱利,然后为利,这才是“义之和”。和则团体组织巩固,利即和,只有各有其利,而后才能和。若有一不利不能和,而后国家将破裂。因此,《文言》“利物足以合义”。各有利物之心,也即各得所宜之利,则各尽其能,各食其力,乾之德至于利,已有巩固国家的法则。

何谓“事之干”。人无所事事是甘于不进步,事事不由于贞,虽力求进步,也无进步的可能,必须以贞为干,干为贞干之干,干为根本。做事的人必须具有中正之心,有坚忍之意志,坚忍的意志必须由中正之心而发,然后做事才不刚愎,才不执固。贞即正,只有中正才能坚忍,坚忍而不中正者有之,未有中正而不坚

忍的，贞而后固则刚而不愎，固而不执，无事不可为。因此，《文言》说“贞固足以干事”。以中正之心，坚忍之志干事，则国家的进步无穷。乾之德至于贞，已注重国家的发展。^①通过对乾卦《文言》的阐释，描绘了国家从无到有、从小到大，产生和发展的过程。

他认为，屯卦至离卦说明的是草昧时代至商末的历史：屯卦是草昧时代建立酋长之事。蒙卦是酋长领导民众教诲之事。需卦是教导民众耕种之举。讼卦是民众争夺饮食而争讼之事。师卦是行师解决两个团体互相争斗之事。比卦是开国之初建万国亲诸侯之事。小畜卦是建国以后会猎之事。履卦是以履虎决定履帝位之事。泰卦是履帝位以后巡狩朝覲之事。否卦是天子失德，诸侯不朝之事。同人卦是民众聚会谋覆其主之事。大有卦是推一人为之长，组织民众之事。谦卦是会合民众教以稼穡之事。豫卦是建侯行师，检阅军队之事。随卦是大有之民众，随豫之侯以行征伐之事。蛊卦是征伐归来，教民众以孝之事。临卦是君主登位临民之事。观卦是以神道设教之事。噬嗑卦是用狱治民之事。贲卦是男女会聚结为夫妇之事。剥卦是洪水为灾，庐舍剥毁之事。复卦是因水灾迁徙，复其故业之事。无妄卦是新居始定，未甚安宁之事。大畜卦是以田猎济耕种之穷之事。颐卦是以耕种自养之事。小过卦是改土穴为房屋，建筑房屋之事。坎卦是因建筑房屋，掘土所成之坎，蓄水设险以守之事。离卦是坎上置篱，以巩固防御之事。^②

咸卦至小过卦为周初文武时代的历史：咸卦是男女正式婚姻之事。恒卦是夫妇正居之事。遁卦是择邻迁侯之事。大壮卦是努力生活之事。晋卦是扩充国力之事。明夷卦是文王蒙难之

① 参见《周易古史观》卷首，《总说》。

② 参见《周易古史观》卷首，《自序》。



事。家人卦是组织家庭之事。睽卦是一夫多妻之家庭乖离之事。蹇卦是诸侯皆来决平之事。解卦是文王决平诸侯讼狱之事。损卦是文王节俭自损之事。益卦是损己益人,文王得民心之事。夬卦是文王分决一切之事。姤卦是婚媾往来之事。萃卦是会聚众家庭立祖庙之事。升卦是萃功告成,民众上升为国尽力之事。困卦是南征受困之事。井卦是推行井田之事。革卦是周革殷命之事。震卦是正位以后自治以治民之事。艮卦是迁徙殷顽,使之各安其土之事。渐卦是殷顽迁徙之后教以组织家庭之事。归妹卦是殷贵族之女归于男家之事。丰卦是扩大殷顽组织家庭之事。旅卦是殷顽不安其居散而羁旅于外之事。巽卦是羁旅于外之殷顽顺时而入之事。兑卦是殷顽来归说以劝之之事。涣卦是教殷顽立祖庙之事。节卦是立祖庙以后教以礼文有节制之事。中孚卦是会聚殷顽田猎示信之事。小过卦是顽民自猎之事。^①

既济未济两卦是《周易》余论。“既济言治平已成,社会已定,卦辞之所谓初吉是也。日中则昃,月盈则亏,卦辞之所谓终乱是也。已成已定而欲保其不戾不亏则必小心谨慎,以自守持,大象之所谓思患而豫防之是也。有过物者必济者,言小过之行过乎恭,丧过乎哀,用过乎俭,虽小有过而于事必能济也,故受之以既济者,思患豫防以处之也。《杂卦传》既济定也,言治平已成,社会已定也。”又:“未济所以用之处既济者也。既济定也,定而自佚则治者必乱,存者必亡。以未济处之,有治不忘乱、存不忘亡之心,可以长治长存也。既济未济二卦皆借济水洗之。未济一卦时时有未济之惧,不敢稍有既济之安,此《尚书·周书·无逸》之心也。物不可穷也者,既济盛之极、穷之始也,乾上九亢龙所以有悔也,故受之以未济终焉者,穷则必变也,以循环之理

^① 参见《周易古史观》卷首,《自序》。

言之，穷则变，变则通，通则久，久则又穷而又变也。政治与社会时时在变之中，故以未济终焉。《杂卦传》未济男之穷也，是男子处穷之道也。”^①

在他看来，既济未济两卦为《周易》最后两卦，既济卦各爻都当位，说明社会安定，天下治平，因此卦辞有“初吉”之语。但如同自然界“日中则昃，月盈则亏”一样，社会承平已久，也会出现动乱，因此卦辞接“初吉”后便是“终乱”。这就提醒统治者要小心，如《大象》所讲“既济，君子以思患而豫防之”，社会处于既济也当小心谨慎，防微杜渐。但社会总是在不断发展，天下太平久了就会出现流弊，因此必须有未济之心来处既济之世，存而不忘亡，治而不忘乱，要保持《尚书·周书·无逸》所说的“无逸”，即勿逸乐之心，居安思危，时刻把握“穷则变，变则通，通则久”的道理。只有这样社会才能不断前进。

胡朴安的《周易》古史观是比较系统、详细的，他把每一卦都对号入座，与自己认为是相关的历史相结合，赋予抽象的卦爻辞实际的内容。从其赋予内容来看，《周易》诸卦大体反映了上至蒙昧时代下到商周之际的历史，尤以商周之际为最多，包括社会生活、经济、政治、精神诸方面。当然从具体内容看，《周易》是否反映这一段历史，可以商榷，其论述也有一些牵强之处。但就方法论而言，他的易古史观除吸取传统的引史证易成果外，广泛地利用了西方社会进化论的成果，把传统解说与西学方法结合起来，这是他的独到之处。

近代易学新思潮的出现不仅是对传统易学的一次超越，同时也影响到后来易学的发展走向。现代易学虽流派众多，但都能从其中找到胚芽。近代易学新思潮的承前启后作用不容忽视。长江易学所提供的精神遗产应该给予充分重视。

^① 《周易古史观》卷下，《既济》。



参考文献

- [汉]扬雄:《太玄》。
- [汉]魏伯阳:《周易参同契》。
- [魏]虞翻:《周易注》(见《汉魏二十一家易注》,孙堂辑)。
- [晋]蜀才:《周易蜀才注》(见《玉函山房辑佚书》,马国翰辑)。
- [唐]陆德明:《周易释文》(见《经典释文》)。
- [唐]李鼎祚:《周易集解》。
- [宋]陈抟:《易龙图序》(见《宋文鉴》)。
- [宋]刘牧:《易数钩隐图》。
- [宋]周敦颐:《太极图说》、《通书》(《周子全书》)。
- [宋]苏轼:《东坡易传》。
- [宋]朱震:《汉上易传》。
- [宋]杨万里:《诚斋易传》。
- [宋]朱熹:《周易本义》。
- [宋]朱熹:《朱子七经语类》。
- [宋]朱熹:《周易参同契考异》。
- [元]吴澄:《易纂言》。
- [元]吴澄:《易纂言外翼》。
- [元]张理:《易象图说》。
- [明]李时珍:《本草纲目》。
- [明]来知德:《易经集注》。
- [明]智旭:《周易禅解》。
- [清]方以智:《周易时论合编》。
- [清]方以智:《物理小识》。
- [清]方以智:《东西均》。
- [清]王夫之:《周易外传》。
- [清]王夫之:《周易内传》。
- [清]王夫之:《周易内传发例》。



- [清]王夫之:《周易大象解》。
- [清]黄宗羲:《易学象数论》。
- [清]胡渭:《易图明辨》。
- [清]惠栋:《周易述》。
- [清]惠栋:《易汉学》。
- [清]惠栋:《易例》。
- [清]张惠言:《周易虞氏义》。
- [清]张惠言:《周易虞氏消息》。
- [清]张惠言:《虞氏易事》。
- [清]焦循:《易通释》。
- [清]焦循:《易章句》。
- [清]焦循:《易图略》。
- [清]朱骏声:《六十四卦经解》。
- [清]马其昶:《重订周易费氏学》。
- [近代]杭辛斋:《学易笔谈初集》、《二集》。
- [近代]杭辛斋:《读易杂识》。
- [近代]刘子华:《八卦宇宙论与现代天文》。
- [近代]顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。
- [近代]顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》(见《十家论易》)。
- [近代]闻一多:《周易义证类纂》。
- [近代]郭沫若:《周易时代的社会生活》。
- [近代]郭沫若:《周易之制作时代》(见《十家论易》)。
- [近代]熊十力:《乾坤衍》(见《十家论易》)。
- [近代]熊十力:《读经示要》。
- [近代]章太炎:《历史之重要》(见《周易古史观》序)。
- [近代]胡朴安:《周易古史观》。

李学勤主编:《长江文化史》。

萧蓬父、李锦全主编:《中国哲学史》上、下卷。

朱伯崑:《易学哲学史》一至四卷。

侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》上、下卷。



萧萐父:《吹沙集》、《吹沙二集》。

萧萐父、许苏民:《王夫之评传》。

萧萐父、许苏民:《明清启蒙学术流变》。

余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》。

黄寿祺、张善文:《周易译注》。

唐明邦主编:《周易评注》。

唐明邦:《邵雍评传》附《陈抟评传》。

唐明邦:《当代易学与时代精神》。

唐明邦:《李时珍评传》。

陈祖武、汪学群:《清代文化志》。

汪学群:《王夫之易学》。

萧汉明:《船山易学研究》。

萧汉明、郭东升:《周易参同契研究》。

刘大钧主编:《象数易学研究》第一、二辑。

林忠军:《象数易学发展史》第一、二卷。

罗 炽:《方以智评传》。

郑万耕:《太玄校释》。

董光璧:《易学科学史纲》。

王仲尧:《易学与佛教》。

张善文:《象数与义理》。



后 记



“易学与长江文化”是一个新的课题，不止时代久远，且地域辽阔，研究过程中，首先遇到的难题就是如何建立研究框架，曾经有过三种考虑：以地域为纲，突出长江文化涵盖的三大区域，其局限性在于不易显示整体发展的历史特点；以历史发展阶段为纲，突出几个专题，则贡献与特色较为鲜明，但因缺乏先行研究成果可资借鉴，难以作出中肯的概括；最后只好仿照一般思想史模式，先分几个历史时期，每个时期选取几位有代表性的易学历史人物，剖析其代表性的易学著作及易学思想，展示他们在易学史上的突出贡献。先作基础性研究，可望为专题研究提供可靠资料。我们力图就长江易学发展的每个历史阶段，作一综述，清理其思想发展的脉络，各个典型人物，无非此一脉络中的某些细部，脉络如藤，典型如瓜，藤瓜并举，构成长江易学的总体。

在人物取舍上，我们也碰到新的难题。长江易学家，数以百计，作为代表者只是少数。其中，有的易学家，出生于长江地域，生活、工作亦在长江地区，称之为长江易学家，名副其实。有的易学家，虽其籍贯在长江地区，而学习、工作并非在长江地区；有的相反，虽非长江地区籍贯，却生活、工作于长



江地区。后二者只能酌情选入,难以形成通例,不免取舍失当。

由于篇幅与时间限制,我们只作了粗线条勾勒,未免失之偏颇。特别是长江易学同长江文化诸方面的相互影响,少有深入探讨。至于某些长江易学家如陈抟、周敦颐、朱熹、王夫之、熊十力、郭沫若等在海外的影响,都因资料不足,亦未有专题探讨,留下遗憾。

此书由唐明邦、汪学群合作完成。先由唐明邦拟定编写大纲。绪论、第一章至第九章(第六章第三节除外)及第十五章第二节由唐明邦执笔;第十章至第十八章(第十五章第二节除外)及第六章第三节由汪学群执笔。唐明邦、汪学群通读全书。



长江文化研究文库
C J W H Y J W K



易学与长江文化

YIXUE YU CHANGJIANG
WENHUA

责任编辑：魏天无

装帧设计：刘福珊

牛 红

ISBN 7-5351-3854-3



9 787535 138545 >

定价：34.00 元

